دراسات دستورية مقارنه
بالفقه الاسلامى
الكتاب الاول

المبادئ الدستورية العامة

نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسي

دكتور فؤاد محمد النادي
مدرس القانون العام بجامعة الأزهر

الطبعة الاولى
١٣٩٥هـ — ١٩٧٥م

مطبعة دار نشر الثقافة — القاهرة

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد :

كان من نتائج تطوير كلية الشريعة أن أدخلت الدراسة للقانونية بها ليتيسر للدارس أن يلم بالتشريعات الوضعية إلى جانب ما يدرسه من مواد أصول الفقه والفقه والفقه المقارن .

وإذا كان لهذا التطوير من فوائد متعددة فنى اعتقادنا أن أولى هذه الفوائد وأعظمها قدرا هو خلق جيل من الفقهاء يجد فى نفسه القدرة على المقارنة بين التشريع الإسلامى والتشريعات الوضعية فى كل المجالات المختلفة .

وإذا قدر لهذا الاتجاه أن يوضع فى موضعه الصحيح ، وأن تخلص النوايا فى تحقيقه ، وتتجه كل الجهود للعمل على تنفيذه ، فلن تمض حقبة يسيرة من الزمن إلا ونستطيع أن نتبين ما حوته الشريعة الإسلامية من كمال ورقى على كل النظريات الوضعية الحديثة ، ولاستطعنا أن نزيل العمى من بعض الأعين التى رمت الشريعة الإسلامية بالجمود وعدم صلاحيتها للتطور ولاستطاع المشرع الإسلامى فى فترة ما — طالت أم قصرت — أن يملى إرادته على المشرع الوضعى

ليس فى مجال معين وإنما فى كل مجال من مجالات القانون العام أو الخاص — إذا صح لنا استعمال هذا التعبير فى الشريعة الإسلامية — .

وكما يقرر البعض أنه إذا كان محتما علينا نحن المسلمين أن نتقبل ما جاءت به الشريعة الإسلامية وماسنته لنا من أحكام بالثقة فيها والاطمئنان لها والغيرة عليها لأنها من عند الله عز وجل ... فإن من أقدس واجباتنا اليوم أن نؤكد هذه الثقة وذلك الاطمئنان بالمقارنة والتأصيل بين ما شرعه الله لنا وبين ما انتهى إليه المشرع الوضعى ، وستتبين بعدها كمال ما شرعه الله ونقص ما انتهت إليه هذه التشريعات وذلك حتى يكون مع الثقة دليلها ومع الغيرة حيثياتها (١).

وحتى نقطع السبيل على الذين يرمون الشريعة الإسلامية عن جهل بأحكامها وعدم الإلمام بأصولها وقواعدها بأنها لا تلاءم مع التطور وأن الأخذ بها يعد تخلف ورجوع إلى الوراء .

وإذا قدر وجود هذا الجيل الملم بالقانون الوضعى والشريعة الإسلامية بشرط أن يكون متعمقا فى فهمها ملما بأصولها وعلى أحكامها . واقفاً على معانيها ومقاصدها والمصالح التى استهدفتها واستطاع هذا الجيل ، كل فى المجال الذى تخصص فيه — سواء فى مجال القانون العام، أو القانون الخاص — أن يقدم للناس مقارنات عادلة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى لما تركنا لغير الشريعة الإسلامية زهواً بجديد أو اعتزازاً بمبتكر ، وفى هذه اللحظة التى يتيسر لنا فيها تحقيق هذا الهدف ووضعه موضع التنفيذ يمكن أن ترد البشرية إلى قانون ربها

---

(١) الامام الأكبر الشيخ حسن مأمون . مقدمة كتاب نظم الحكم والإدارة فى الشريعة الاسلامية « مقارنات بين الشريعة الاسلامية والقانونين الدستورى والادارى للمستشار على منصور » طبعة ١٣٨٤ هجرية ١٩٦٥ ميلادية .

ونستطيع أن نخلصها من تصارع الأفكار ومناورات المبادىء لأنها ستجد الحلول لكل مشاكل الحياة فى شريعة الإسلام[1].

وفى هذا الوقت أيضاً نكون قد حققنا ما يرجى للفقه الإسلامى وهو أن يكون المصدر الأول لتشريعاتنا[2] وهذا يتطلب بداءة الإخلاص للعقيدة والتحرر

---

(١) الامام الاكبر الشيخ حسن مأمون — مقدمة كتاب نظم الحكم والادارة السابق الاشارة إليه .

(٢) تنص المادة الأولى من القانون المدنى على ما يأتى : ـ

١ — تسرى النصوص التشريعية على جميع المسائل التى تتناولها هذه النصوص فى لفظها أو فى فحواها .

٢ — فإذا لم يوجد نص تشريعى يمكن تطبيقه حكم القاضى بمقتضى العرف ، فإذا لم يوجد بمقتضى مبادىء الشريعة الاسلامية فإذا لم يوجد فبمقتضى مبادىء القانون الطبيعى وقواعد العدالة .

وبناء على نص المادة الأولى التى وردت فى الباب التمهيدى للقانون المدنى والتى يسرى حكمها على كل فروع القانون تعتبر الشريعة الاسلامية مصدرا احتياطيا يأتى مرتبتها بعد العرف وهى بهذا الوضع يكون تطبيقها فى الواقع نادر الوقوع لأنه لا يجوز تطبيقها إلا إذا لم يوجد نص تشريعى أو عرف ينظم المسألة المعروضة.

إلا أن الدستور الدائم لجمهورية مصر العربية نص فى مادته الثانية على أن :ـ « الاسلام دين الدولة ومبادىء الشريعة الاسلامية مصدر رئيسى للتشريع » وفى اعتقادنا أنه بناء على هذا النص فإن الشريعة الاسلامية لم تعد مصدرا احتياطيا كما هو الأمر فى ظل المادة الأولى من القانون المدنى المشار إليها وإنما تعد مصدرا رئيسيا وبمقتضى ذلك يجب أن تتوائم كل القوانين مع أحكام الشريعة الاسلامية وقواعدها العامة .

من الجمود والنظرة الواعية المتعمقة لأهداف الشارع ومقاصده .

ونحن فى أمس الحاجة اليوم لتحقيق هذا الهدف ، ذلك أن الأمة الإسلامية فى حاجة إلى أن تقف من جديد على مناهجها بعد هذه الدوامة المريرة من الأزمات التى تهدر من حولها وبعد أن تكالبت الصهيونية مع الاستعمار على النيل منها والتوسع على حسابها وهو ما يحتم أن نقف على أقدامنا وأن نثبت سمو وكمال الشريعة الإسلامية وأن نطرح هذا الاتكال العقيم على ما وصلت إليه الأجيال السابقة من فقهاء المسلمين من أحكام اجتهادية بدت لهم فى زمنهم وعلى ضوء البيئة التى كانوا يعيشون فيها بأنها « نهائية » وحاسمة .

ولابد أن يتم ذلك بأسلوب جديد وعلى ضوء دراسة مصادر الشريعة الاسلامية ذاتها (١).

ولا يمنع تحقيق هـذا الهدف من الاستعانة بتجارب الأمم الأخرى التى لاتتعارض مع أهداف الاسلام وأصوله ، وتحقيق هـذا الهدف يحقق لنا أيضا تكامل استقلالنا التشريعى مع استقلالنا السياسى وتخلصنا من التبعية لقوانين الأمم الأخرى ، لأنه ليس من المنطق أن تقيم أمة من الأمم نظامها التشريعى على أسس مستمدة من تجارب أمم أخرى لأن هـذه النظم — مهما كانت قد وصلت إلى تقدم ورقى — فانها لن تتلاءم مع ظروف وعادات وتقاليد وقيم وتراث الأمة الاسلامية .

وقد تنبه كثير من الفقهاء المعاصرين الذين كان لهم حظ الالمام بالشريعة الاسلامية والقانون الوضعى إلى ضرورة قيام القوانين الوضعية على أصول مستمدة من الفقه الاسلامى وقد سلك الأستاذ الدكتور عبد الرزاق السنهورى

---

(١) محمد أسد ـ منهاج الاسلام فى الحكم تعريب منصور ماضى ، دار العالم للملايين بيروت ـ طبعة أولى سنة ١٩٥٧ ص ٤٠

فى مؤلفاته العديدة نحو هذا الهدف ونبه إلى ضرورة تطوير الفقه الاسلامى وفقا لقواعد صناعته وأصولها حتى يمكن أن نشتق منه قانوناً يصلح للعصر الذى نعيش فيه[1] .

فالفقه الإسلامى إذا أحييت دراسته ودرست على أصولها السليمة خليق بأن يكون قانوناً حديثاً يسمو فوق كل التشريعات المختلفة .

وإذا كانت بحوث الفقهاء المسلمين فيما نطلق عليه مجالات القانون الخاص كثيرة ومتعددة ويجدها الدارس بيسر وسهولة فى مختلف المذاهب الفقهية ، إلى جانب الكثير من الدراسات والبحوث المعاصرة سواء المتعلقة بالشريعة الإسلامية أو البحوث المقارنة بالقانون الوضعى فالأمر على خلاف ذلك فى مجال القانون العام الإسلامى .

فالبحث فى نطاقه لازال فى المهد لجملة من الأسباب سنشير إلى أهمها . ومن هنا تبرز أهمية بحث وتأصيل النظرية السياسية الاسلامية وغير ذلك من النظريات المختلفة فى نطاق القانون العام الإسلامى .

إلا أن الأمر ليس بهذه السهولة ذلك أن الباحث فى النظام السياسى الإسلامى يجد أمامه جملة من الصعاب والعقبات تجعل الوصول إلى الحقيقة صعب المنال ، هذه العقبات لا يواجهها من يريد أن يطرق أى باب آخر من أبواب الفقه الإسلامى .

وقد أشار كثير من الفقهاء ورجال القانون إلى الصعوبات التى تقف أمام الباحث فى الفقه الدستورى الإسلامى فى مجال القانون العام الاسلامى وعلى ضوئها يمكن تحديد هذه الصعوبات فيما يلى :

(١) السنهورى ـ العالم العربى مقالات وبحوث ـ الكتاب الثانى فى القانون المدنى العربى ص ٢٨-٢٩ ، الناشر الادارة الثقافية بجامعة الدول العربية .

الصعوبة الأولى :

إن نظام الحكم الإسلامى قد نحى عن التطبيق قبل أن ينحى غيره من جوانب التشريع الاسلامى وذلك يرجع فى حقيقة الأمر لكون أول مظاهر الانحراف التى وقعت فى الدولة الاسلامية — وهى فى أولى خطواتها — كان انحرافا يتعلق بمسألة دستورية وقد كان هذا الانحراف سبباً فى الحيلولة دون وجود سوابق دستورية محددة واضحة الأمر الذى أدى إلى أن أصبح الباحث فى ميدان القانون الدستورى الإسلامى يجد نفسه كما يقرر أستاذنا الدكتور أحمد كمال أبو المجد بين مخافتين :

الأولى : أما أن يمضى فى تفصيل التجربة الاسلامية على قصرها وأن يقدمها على أنها منهاج الاسلام فى الحكم وفلسفته الكاملة مكتفيا فى عرضه بهذا القدر من ناحية وملتزماً تفاصيل تلك التجربة من ناحية أخرى ، فيلزم بذلك مالا يلزم أو يدخل فى الاسلام ما ليس من أصوله ومستلزماته ويقيده بملابسات العصر وظروف الزمان والمكان ، لأن التجربة الاسلامية كانت من ثمرة الاجتهاد وساهمت فى تكوينها على الصورة البسيطة غير المعقدة عوامل شتى منها ضرورات الزمان ومقتضيات العصر ، لذلك لا يستساغ أن تعتبر هذه السوابق من قبيل السوابق الشرعية التى يتحتم أن تلتزم بها الأمة الاسلامية على الدوام لأن هذا المنطق لا تؤيده الشريعة الإسلامية ذاتها ولا المنطق العلمى السليم ، لأنه علينا أن نضع فى اعتبارنا باديء ذى بدء أن الشريعة الإسلامية خاتمة الشرائع وهو ما يعطى لها بالضرورة صفة الخلود والأبدية الأمر الذى يحتم أن تظل دائماً مفتوحة أمام العقل الانسانى والقول بخلاف ذلك يؤدى إلى جمود الشريعة ويتجافى مع مقصد الشارع(1) .

---

(1) أستاذنا الدكتور أحمد كمال أبو المجد - المصدر السابق ص٢٧ ومابعدها
— محمد أسد - منهاج الحكم فى الاسلام ص ٥٣ - ٦٥ .
— محمد عبد الله العربى - النظم الاسلامية جـ ٢ ص ٤ - ٦ .

الثانية : وإما أن نرفض تلك التجربة أو هذه السوابق ونلجأ إلى النصوص وحدها فنجدها قليلة ومجملة فنقول مع القائلين بأن الإسلام لا صلة له بالحكم والسياسة وأنه دين لا دنيا وأن مهمة الرسول صلى الله عليه وسلم كانت كما يقولون نبوة لا ملك[1] وذلك لكون المتصفح الأحكام المتعلقة بالمسائل الدستورية فى القرآن والسنة لا يجد خطة مفصلة لنظرية دستورية تنتج نموذجاً محدداً يجب على الدولة الإسلامية أن تتشكل على مثاله بل يجد الشريعة — لعوامل تتعلق بخلودها وأبديتها — قد اكتفت بتقرير قواعد كلية وأحكام شاملة تحدد الإطار العام لأى نظام سياسى فى المجتمع الإسلامى تاركة التفصيلات لما يمكن أن يطرأ على المجتمع الإسلامى من تطور يتعلق بظروف الزمان والمكان، وهذا لا يؤدى إلى التقليل من المنهاج الذى وضعته الشريعة أو يحط من قدرها، بل أنه فى حقيقة الأمر يؤكد أن النظام السياسى الذى ينبثق من القواعد الكلية والأصول الشاملة التى حتمتها الشريعة، راسخ الدعائم متين الجذور صالح للتطبيق فى كل العصور وبالنسبة لكل ظروف الحياة البشرية لأن ضرورات الحياة البشرية والسياسة جزء منها مرتبطة بالزمن متغيرة مع تغيره كما أن معايير الإسلام من المرونة بحيث تتلاءم مع التطور ولا تقف عقبة فى سبيله[2] .

الصعوبة الثانية :

أن أحكام الإسلام فيما يتعلق بالنواحى الدستورية غير موجودة فى كتب

---

(1) صاحب هذا الرأى هو الأستاذ على عبد الرازق أحد وزراء الأوقاف السابقين حيث ذكر هذا الرأى فى كتابه الإسلام وأصول الحكم، أيام أن كان قاضياً بالمنصورة سنة ١٩٢٤ .

(٢) أستاذنا الدكتور أحمد كمال أبو المجد — المرجع السابق ص ٢٨ .

الفقه وحدها كما هو الشأن فى سائر ضروب المعاملات وجوانب التشريع الإسلامى ولكن كثيراً من هذه الأحكام فى كتب العقيده وأصول الدين ، نظراً لما سلكته الشيعة من اعتبار هذه المسائل متعلقة بأصول الدين وركناً سادساً من أركان الإسلام إلى جانب الأركان الخمسة التى أجمع عليها فقهاء السنة(١) وحددتها نصوص الشريعة القاطعة ، كذلك نجد كثيرا من قواعد القانون الدستورى الإسلامى فى كتب السير وفى أخبار وتاريخ الفرق الإسلامية ولكل منها المنهج الذى سارت فيه وطريقتها فى العرض والمناقشة وهو ما أدى فى النهاية إلى عدم وجود قواعد القانون الدستورى فى مجموعة واحدة مبوبة التبويب العلمى السليم ، بل نجدها مختلطة بغيرها من فروع القانون المختلفة(٢) .

وننبه هنا أن اختلاط المسائل الدستورية فى الفقه الإسلامى بغيرها من المسائل ليس أمرا متعلقاً بالفقه الإسلامى وحده لأن وجود دستور فكرة حديثة نسبيا ولم تكن فكرة الفصل بين المسائل الدستورية وغيرها من الأفكار الواضحة المحددة كما هو المشاهد فى الفقه الدستورى المعاصر وهو ما أدى إلى إختلاط القواعد الدستورية بغيرها من المسائل المتعلقة بفروع القانون المختلفة (٣) .

---

(١) أستاذنا الدكتور أحمد كمال أبو المجد — المرجع السابق ص ٢٨ .
— عز الدين فودة — فكرة السيادة فى الدولة الإسلامية — مجلة مصر المعاصرة عدد يوليو سنة ١٩٧٠ ص ١١١ وما بعدها .
(٢) أحمد كمال أبو المجد — المصدر السابق ص ٢٨ .
— أبو الأعلى المودودى — نظرية الإسلام وهديه ص ٢٤٢ .
(٣) أحمد كمال أبو المجد — المصدر السابق ص ٢٨ .

الصعوبة الثالثة :

أن علماء النظم السياسية وفقهاء القانون الدستورى الوضعى من غير المسلمين قد تعارفوا على إصطلاحات محددة وعلى تقسيمات خاصة بهذا العلم وضبطوا أصوله وقعدوا قواعده على صورة لا يكاد أن يلم بها أو يحيط بمعرفتها كثيرون من العلماء المنقطعين لدراسة الشريعة الإسلامية والنظام السياسى الإسلامى وقواعد قانونه الدستورى، ومن هنا كان الباحث فى ميدان القانون الدستورى الإسلامى أحد رجلين ، رجل عالم بالشريعة ملم بمصادرها خبير بأصول الاستدلال والإستنباط من مظانها ومراجعها[1] ولكنه لم يتهيء لتقديم ما تتطلبه ظروف العصر من تنظيمات وضعية مستمدة من تعليم الإسلام كما رسم إطارها القرآن والسنة بل كان جل اعتمادهم على كتابات الفقهاء القدامى فى العصر العباسى ومابعده الأمر الذى كان مصبوغا بظروف البيئة والأحوال السياسية والاجتماعية السائدة فى هذا العصر ، وما كان يشوب بعض تلك الكتابات من فهم غير صحيح لبعض السوابق إلى جانب مالابس هذه السوابق من عوامل الكبت والاضطهاد التى عاناها وتعرض لها معظم من كتب فى هذه المسائل فوق عوامل التقرب إلى النظام الحاكم وما يقترن به من إغراء وترغيب ، كما أن العالم المسلم فاته متابعة التجارب البشرية خلال قرون متعاقبة وما تولده هذه التجارب من سوابق وقواعد وأحكام[2] الأمر الذى أدى فى النهاية إلى أن العالم المسلم لم يتابع تجارب الأمم الأخرى القديمة والحديثة منها فى هذا الفن .

---

(١) أحمد كمال أبو المجد — المصدر السابق ص ٢٨ .

(٢) محمد عبد الله العربى — نظام الحكم فى الإسلام ص ١٥ — ١٦ .
— أستاذنا الدكتور أحمد كمال أبو المجد المصدر السابق ص ٢٨ — ٢٩ . =

وقد يكون هذا الباحث من رجال القانون الوضعى الذين بهرتهم الحضارة الغربية وما تميزت به من إبداع مادى ، وما توفر لها من أسباب القوة والسيطرة فاندفعوا بوعى أو بغير وعى وفى جهل يكاد أن يكون تاما بأحكام الشريعة الإسلامية وما حوته من أحكام متعلقة بنظام الحكم ، إلى الدعوة لإقتباس تنظيمات تلك الدول ، متوهمين أن ذلك يؤدى بهم إلى بلوغ مستوى الحضارة المادية التى وصلت إليها هذه الدول[1] .

فالمنتمون إلى هذه الفئة من فقهاء القانون الدستورى الوضعى استطاعوا اكتساب خبرة بتجارب الامم الأخرى ولكنهم — مع الاسف — غير ملمين بأحكام الشريعة الإسلامية وغير محيطين بأصول الاجتهاد والاستدلال والاستنباط التى لابد أن يعرفها من يتصدى للبحث فى التشريع الإسلامى .

وهنا قد يتساءل البعض — كما يقرر أستاذنا الدكتور أحمد كمال أبو المجد — ولماذا يلجأ الفقيه المسلم إلى معرفة أحكام الفقه الوضعى فى هذا الخصوص مع أنه غير مطالب بها لأن لديه فى الشريعة الإسلامية كفاية وغناء لأن الله سبحانه وتعالى قد أكمل الدين وأتم النعمة وبين كل شىء فى كتابه العزيز مصداقا

= — السنهورى — مصادر الحق فى الفقه الإسلامى ج٢ ص ١٩٩ — ٢٠٠ ، حيث بين الدكتور السنهورى ما تعرض له الفقهاء من اضطهاد وتعذيب نتيجة تعرضهم لبعض المسائل التى كانت تطعن فى صحة خلافاتهم ومنها الاكراه ، ومع أن بحثهم كان متعلقا بالاكراه فى المسائل الخاصة إلا أن تعرض الفقهاء لمثل هذه المسائل كان غير مرغوب فيه من الحكام بعد الخلافة الراشدة .

(١) محمد عبد الله العربى — نظام الحكم فى الاسلام ص ١٥ .

— أستاذنا الدكتور أحمد كمال أبو المجد — المصدر السابق ٢٨ — ٢٩ .

لقوله عز وجل « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الاسلام دينا »[1] . ، « ما فرطنا فى الكتاب من شىء »[2] ، « ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شىء »[3] « وأن أحكم بينهم بما أنزل الله »[4] ، إلا أن تعرف الفقيه المسلم على أحكام الفقه الوضعى لها أسبابها التالية :

أولا : أن الأحكام المتعلقة بالعقيدة قد بينها الله سبحانه وتعالى فى كتابه العزيز أو فى سنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، أما الأحكام المتعلقة بضروب المعاملات ومنها القواعد المتعلقة بنظام الحكم فقد اكتفى المشرع الاسلامى بتقرير قواعدها الكلية وأصولها الشاملة ثم ترك للمجتهدين فى كل عصر على حسب ظروف مجتمعاتهم وأزمانهم تفصيلها على ضوء تنزيل الجزئيات على تلك الكليات ، لأنه لو كان المراد من الكمال أن الشريعة حوت كل التفاصيل والجزئيات فالقول بذلك غير جائز « لأن الجزئيات لا نهاية لها فلا تنحصر بمرسوم وإنما المراد من الكمال بحسب ما يحتاج إليه من القواعد الكلية التى يجرى عليها ما لا نهاية له من الوقائع والنوازل »[5] فالشريعة الاسلامية فى نطاق المعاملات ابتعدت عن التفصيلات مقررة أصولا كلية وقواعد شاملة وتركت ما دون ذلك لظروف العصر والبيئة ، وهو ما أعطى للشريعة الاسلامية سموها وصلاحيتها ومرونتها لتجابه كافة التطورات التى يمكن أن تطرأ على أى مجتمع

---

(١) سورة المائدة آية ٣ .

(٢) سورة الأنعام آية ٣٨ .

(٣) سورة النحل آية ٨٩ .

(٤) سورة المائدة آية ٤٩ .

(٥) الشاطبى — الاعتصام ج ٣ ص ١٩٧ — ١٩٨ .

فى أى مكان وأى زمان، الأمر الذى يؤدى فى النهاية إلى وجوب الاحاطة بتجارب الامم الأخرى فى نطاق القانون الدستورى وغيره من المجالات ، وأن نلم بما وصل إليه الفكر الأجنبى من تقدم وازدهار فى هذا المضمار نأخذ منه مايتلاءم مع الشريعة ويتوافق مع أصولها وكلياتها ونرفض ما عداه(١) .

ثانيا : أن النصوص القطعية الورد القطعية الدلالة لا تشمل إلا قدراً يسيرا من التشريع الاسلامى مما أدى إلى أن أصبح الاجتهاد بوسائله المختلفة وطرقه المتعددة من أهم مصادر التشريع الاسلامى ، وفى نطاق القانون الدستورى فإن الالمام بتجارب الأمم الأخرى يساعد الفقيه المسلم على الوصول إلى الحلول المناسبة التى تتلاءم مع الشريعة الاسلامية ومقاصدها العامة .

ثالثا : ما أجمع عليه رجال الفقه الإسلامى والوضعى من أعتبار التشريع ظاهرة من الظواهر الاجتماعية وحيث أن الظواهر الإجتماعية متغيرة فلابد أن يتغير التشريع ليتلاءم مع هذه الأوضاع الجديدة ، وفى نطاق الشريعة الإسلامية فإن ذلك مشروط بعدم مخالفتة نصوص الشريعة القطعية والقواعد الكلية والأصول الشاملة التى بنيت عليها .

وعلى سبيل المثال فإن الإمام الشافعى رضى الله عنه عدل عن كثير من قواعد مذهبه التى توصل إليها فى العراق عندما أستقر به الأمر فى مصر ، ومن هنا تتبين أن لكل مجتمع ظروفه وأوضاعه والمجتمع الواحد لا يستقر على حال معينة لأن الوضع الطبيعى للأمور هو التطور .. ولما كان الأمر كذلك فلا يمكن للتشريع وهو محصور فى نصوص معينة أن يفى بوقائع غير محصورة وغير متناهية لأنه كما

(١) أستاذنا الدكتور أحمد كمال أبو المجد — المحاضرة السابق الاشارة إليها ص ٢٩ .

يقول رجال أصول الفقه الإسلامى أن المتناهى لايفى بغير المتناهى وهو ما يؤدى بالضرورة إلى حتمية ملاءمة التشريع الإسلامى للأوضاع المتغيرة فى المجتمع ويتطور مع تطورها .. الأمر الذى يستوجب الاجتهاد حتى يفى التشريع بالوقائع المتجددة فى المجتمع وحتى تأخذ كل واقعة حكمها الشرعى ملتزمين فى ذلك بالحدود والأصول والقواعد التى قررها الشرع ولا تثريب علينا فى هذا الخصوص إذا استعنا بتجارب الأمم الأخرى التى لا تتعارض مع أصول الشريعة وقواعدها والقول بغير هذا يجافى المنطق ويتعارض مع الشريعة ذاتها ويؤدى إلى إهدار معظم مصادر الشريعة من إجماع وقياس واستحسان(١) .

الصعوبة الرابعة :

هذه الصعوبة تتعلق بغرابة المصطلحات وقد سبق أن أشرنا إلى أن فقهاء القانون الدستورى قدخبروا هذا الفن ودرسوه وضبطوا أصوله وقعدوا قواعده وأنتهو إلى مصطلحات محددة لها معان يكاد الفقه الوضعى يتفق على مضمونها كالديمقراطية والاشتراكية والشيوعية وغيرها من المصطلحات ، هذه المصطلحات غريبة على الفقه الإسلامى ولم يحاول الفقهاء المسلمون إيجاد مصطلحات محددة تتفق مع تعاليم الإسلام وقواعده كما لم يحاولوا تحديد موقف الإسلام من هذه المصطلحات(٢) .

وفى أعتقادنا أن تحديد المصطلحات هو أهم عامل من العوامل التى يتوقف

---

(١) استاذنا الدكتور كمال أبو المجد — المرجع السابق ص ٢٩ .
— محمد أسد — المرجع السابق ص ٤٥ وما بعدها .
(٢) محمد أسد — المرجع السابق ص ٢٢ .
— محمد المبارك — ذاتية الإسلام ص ٢٧ — ٤٨ .

عليها فهم وتأصيل النظام السياسى الإسلامى والوقوف على جوانبه المختلفة ولم يكن اختلاف الناس فى الرأى واختلافهم فى تطبيقه إلا وليد الاختلاف فى تحديد مفاهيم الأشياء ومدلول الكلمات والمصطلحات ولم تكن المذاهب المختلفة إلا نتيجة الاختلاف فى الرأى وفى تطبيقه[1] والذى يعنينا فى دراستنا هو أن نوضح حقيقة مؤكدة تحتاج إلى مزيد من التوكيد هى أن المفاهيم والكلمات لها تاريخ ولها أصول انبثقت عنها ومن هنا كانت خطورة استخدام المصطلحات التى استقر عليها الفقه الدستورى الوضعى فى النظام الدستورى الاسلامى لأن بعض الباحثين بعد أن بهروا بما وصلت إليه بعض الدول من تقدم فى نظمها وتشريعاتها راحوا يثبتون فى الاسلام كل ما يرونه قد شاع فى هذه البلاد زاعمين أو واهمين أن ذلك خدمة جليلة يؤدونها للإسلام ، وكأن الإسلام فيه نقص لا يقوم إلا إذا حاولوا أن يستنبطوا منه ما يتشابه بل يتطابق مع المستقر عليه فى النظم السياسية المعاصرة وهو ما أوقع الكثيرين فى مزالق البحث ومتاهات محاولة إلباس الإسلام ما ليس منه ، فنحن كثيراً ما يطرق آذاننا بأن الإسلام نظام إشتراكى أو أنه يدعو إلى الديمقراطية ، بل وصل الأمر فى أستخدام هذه المصطلحات أن قيل بأن الإسلام يدعو إلى الديكتاتورية لأنه يدعو إلى طاعة الحكام والانصياع لهم وهكذا حتى وصلنا فى النهاية إلى أن أصبحت نظرية الاسلام السياسية لغزاً من الألغاز وخليطاً من المتناقضات يستخرج منها الناس ما راق لهم دون أن يتنبه هؤلاء وهؤلاء إلى أن النظام الاسلامى له ذاتية خاصة ينفرد بها على غيره من النظم ولا يمكن يقتضى ذلك أن نقارنه بأى مذهب أو نستخدم فى تحديد مفاهيمه ونظرياته وأسسه مصلحات استقر على مفاهيم محددة

---

(١) الأستاذ الدكتور محمد البهى مدير جامعة الأزهر السابق ووزير الأوقاف وشئون الأزهر الأسبق فى « تحديد المفاهيم أولا » ص ٥٤ .

لها فى ظل نظم معينة، لأن من شأن استخدام هذه المصطلحات لا يؤدى إلى التناقض أو أنها عديمة الجدوى فحسب ولكنه ينطوى على خطر أكيد لما يترتب عليه من الخطأ فى النظرة إلى مشاكل المجتمع الاسلامى من زاوية التجارب التاريخية الأجنبية وحدها الأمر الذى قد يؤدى إلى تخيل تطورات مغلوطة لاتتفق مع النظام الاسلامى(١).

ولنحاول أن نضرب لذلك مثلا فى استعمالنا للمصطلحات التى سبق وأن أشرنا إليها كالديمقراطية والاشتراكية .. إلخ .. هذه المصطلحات حين تستخدم داخل النظم التى أنبثقت منها تدل على جذور وأصول معينة وترتبط بأحداث ووقائع وقعت خلال سنوات التاريخ فى هذه البلاد ، لذلك فالعالم الأجنبى حين يستخدمها ، يستخدمها وفى ذهنه كافة تلك الانطباعات التى استقرت فى عقله عن هذه المصطلحات ويكون فهمها داخل هذا النطاق ليس فهماً أو استخداماً طبيعيا فقط، ولكنه أيضاً يصل به إلى معرفة المقصود من هذه المصطلحات(٢)لأن ذكرها يحشد فى الذاكرة كل المعانى والصور التى وقعت فى الماضى وما قد يتوقع فى المستقبل، هذه المرونة وهذه البساطة تتلاشى عندما تأتى أمة من الأمم لها حضارتها ولها فكرها ولها تشريعها المغاير ولها تجربتها وتاريخها الخاص بها وتحاول استخدام هذه المصطلحات غافلة فى ذلك مراحل التطور التاريخى التى مرت خلالها هذه المصطلحات ، وهو مما يؤدى فى النهاية إلى جمود المعايير الدستورية للنظام الإسلامى . فالديمقراطية تحددت معانيها ومفاهيمها على ضوء التطور الذى حدث إبان الثورة الفرنسية وهو مايعنى حق الأمة فى المشاركة فى الحكم

---

(١) محمد أسد — المرجع السابق ص ٤٦ .

(٢) محمد أسد — المرجع السابق ص ٤٥ — ٥٦ .

وحقها فى الرقابة على السلطات الحاكمة ، وهو ما يترتب نتيجة هامة هى أن الإرادة العامة للأمة حرة لا يجوز تقييدها ، لاشك أن هذا المفهوم يختلف بصفة مطلقة عن المفهوم الذى كان مستقراً لهذا المصطلح فى ظل النظام الاغريقى الذى أنبثق منه هذا الاصطلاح، ويختلف أيضاً عن مفهوم هذا الاصطلاح فى الشريعة الاسلامية لأن الاسلام وأن كان يوجب أن يستند الحكم إلى رضاء المحكومين ويعطيهم الحق فى الرقابة على السلطات الحاكمة — بل أن الرقابة فرض عليهم — إلا أنه فى الوقت نفسه لا يمكن أن نقول أنه نظام ديمقراطى بالمعنى والمفهوم الذى استقر عليه فى النظم الديمقراطية المعاصرة ذلك أن الاسلام قد وضع حدوداً إلهية لايستطيع فرد أو جماعة أو الامة بأسرها أن تتجاوزها، كذلك الأمر إذا أوجب الاسلام أن يقوم على العدالة الاجتماعية وتوزيع الثروة توزيعاً عادلا كى لا تكون دولة بين الأغنياء فى المجتمع فإنه فى ذات الوقت لا يمكن أن نقول أنه نظام اشتراكى بالمصطلح عليه علميا .

فوضع الخطأ فى هذا التفكير وذلك الاتجاه أن نحاول قياس الاسلام بمقاييس غيره وأن نقيمه بغير قيمه(١).

الصعوبة الخامسة :

تتحدد هذه الصعوبة فى كون التطبيق العملى للنظريات الدستورية فى الفقه الاسلامى بعد عصر الخلفاء الراشدين بدأت بداية فيها كثير من الانحرافات والأخطاء والتقول على دين الله بغير حق وكان ذلك فى الحقيقة شعارا ومأوى لكل من كان يريد أن يكيد للاسلام وينال منه(٢) نتيجة لظهور الفرق المختلفة

---

(١) محمد المبارك — ذاتية الاسلام ص ٤ .
(٢) عبد الحميد متولى — مبادىء نظام الحكم فى الإسلام ص ١١٥ .

التى تستر وراءها من يمقتون الإسلام ويريدون النيل منه كما حدث عند بعض فرق الشيعة التى تستر وراءها كثيرون ممن كانوا يتخذون من التشيع شعارا للقضاء على الاسلام[1] وهو الأمر الذى نتج عنه نظريات سياسية تبعد الفقه الاسلامى عن صورته الصحيحة وعن حقيقته التى رسمتها قواعد القرآن وسنة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم والتطبيق الصحيح لهذين المصدرين فى عهد الخلفاء الراشدين رضى الله عنهم .

وإذا كانت هذه الصعوبات تمثل عقبة معينة فى نطاق دراسة النظام السياسى الاسلامى بصفة عامة فإن الأمر أصعب وأدق بالنسبة لحديثنا عن طرق إختيار الحكام فى الفقه الدستورى الاسلامى لأن هذه المسألة كانت بحق المسألة الاساسية التى اختلف المسلمون حولها بل ويكاد أن يكون الخلاف الذى حدث فى موضوع رئاسة الدولة هو أول خلاف حدث بين المسلمين والتى أدت فى النهاية إلى تفرقهم إلى فرق ومذاهب مختلفة . وقد كان منشىء هذا الخلاف أن النبى صلى الله عليه وسلم إنتقل إلى جوار ربه ولم يستخلف عليهم شخصاً معيناً يتولى سياسة أمورهم الدينية والسياسية، وترك لهم هذا الأمر ينتهون فيه ويحلونه بالطريقة التى تتلاءم

---

(١) نيبرج — مقدمة كتاب الانتصار لأبى حسين الخياط ص ٥٥ — ٥٦ حيث يبين الدكتور نيبرج كيف أن كثيراً من أصحاب الديانات السابقة كالمسيحيين واليهود وغيرهم ادعوا الإسلام واحتفظوا بما كانوا عليه من الشعور والوجدان والأفكار ، فاتثل فى الاسلام ماهو غريب عن روحه ، بعيد عن أهله ، وإن كان ظاهره الاسلام ، ويظهر ذلك واضحا من أفكار بعض الشيعة فقد كانت امتزاجاً لأفكار الوثنية بالاسلام إلى جانب ماثبت عن بعض الآراء أنهم جمعوا بين الرفض والزندقة .

مع ظروفهم وأحوالهم ومع مقتضيات الزمان والمكان[1] مكتفيا فى ذلك بقواعد كلية ومؤشرات عامة يلتزم بها المسلمون فى طريقة تنصيبهم لرئيس الدولة وهو ما أدى إلى إختلاف المنازع والأهواء وانتهى الأمر فى النهاية إلى إسالة بحور من الدم وإلى نشوب المطاحنات والحروب بين المسلمين بعضهم وبعض وقد أشار إلى ذلك الشهرستانى بقوله « وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الامامة إذ ما سل سيف فى الاسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الامامة فى كل زمان »[2] وهو مايؤدى بنا إلى القول بأن الفرق والأحزاب التى ظهرت فى التاريخ الاسلامى كان سبب وجودها عاملا سياسيا محضا وما لبث الأمر فى النهاية أن أنقلب إلى أن أصبح صراعا عقائديا حين أخذت الشيعة على عاتقها دراسة مسألة الامامة ضمن المسائل العقائدية المتعلقة بأصول الدين[3] مع أن الدراسة العلمية السليمة تقتضى بحث مسألة رئيس الدولة فى ساحة الفقه لا علوم أصول الدين وهو ما أشار إليه أستاذنا عميد الفقهاء المصريين الدكتور عبد الرزاق السنهورى بقوله « إن مكانه — أى مكان دراسة موضوع رئيس الدولة — هو ساحة القانون (الفقه) لا ساحة الدين[4] » وبذلك أصبحت مشكلة رئاسة الدولة من أشد المشكلات تعقيداً ، وإذا كان هذا هو واقع النظام السياسى الاسلامى فإن الأمر

---

(١) كالفيرلى — مقدمة الاسلام ص ٣٦ بالانجليزية .
— السنهورى — الخلافة ص ١٩ بالفرنسية .
— محمد بركات الله — الخلافة ص ٢٢ بالانجليزية .
(٢) الشهرستانى — الملل والنحل جـ ١ ص ٢٧ .
(٣) على مصطفى الغرابى — تاريخ الفرق الاسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين ص ٢٠ وما بعدها .
(٤) السنهورى — الخلافة ص ٢١ .

لا يختلف فى صعوبته ودقته فى النظم الدستورية المعاصرة ذلك لأن النظم الدستورية المعاصرة تتباين نظمها وتختلف لاختلاف المذاهب السياسية والاقتصادية والاجتماعية التى تأخذ بها ، فتوجد نظم ملكية وأخرى جمهورية وبالنسبة للأولى قد تكون ملكية مطلقة وقد تكون دستورية ، وبالنسبة للثانية قد يكون نظامها جمهوريا رئاسيا أو برلمانيا أو تأخذ بنظام حكومة الجمعية وحتى داخل كل نظام تختلف صور التطبيق من بلد إلى آخر حسبما يتوافق مع النظام السياسى والاجتماعى والاقتصادى السائد فى هذه البلاد .

من أجل هذا كله ومحاولة فى الكتابة فى الفقه الدستورى الاسلامى كتابة تتفق مع ذاتية النظام الاسلامى الخاصة وتفرده أقدم هذا البحث فى « المبادىء الدستورية العامة » دراسة مقارنة بأحكام الفقه الاسلامى ، وهى محاولة الهدف منها ربط رافدين من روافد العلم والمعرفة وهما الشريعة الاسلامية والنظم السياسية المعاصرة وسنبين فى أبواب هذا البحث كيف أن الشريعة الاسلامية وضعت أسمى القواعد وأكمل الحلول وذلك إذا ما تخلصنا من الآراء الشاذة

= — التفتازانى — شرح السعد على المقاصد ج ٢ ص ٢٧١ .
— التفتازانى — شرح السعد على العقائد النسفية وحواشيه المتعددة (١٦ حاشية) طبع حجر ص ٢٤١ .
— التفتازانى — العقائد النسفية ص ١٨٧ .
— الكستلى — حاشية الكستلى على شرح العقائد ص ١٨٧ .
— الخيالى — حاشية الخيالى على شرح العقائد ص ١٠٣ .
— الفاسى — الامامة العظمى طبع حجر ص ٣٤ .
— الخلافة وسلطة الأمة — المجلس الوطنى الكبير بتركيا — تعريب عبد الغنى سنى ص ٤ .

وغير المعقولة وغير المقبولة التى نادت بها بعض الفرق الاسلامية ، وهى محاولة حتى قد تنتهى إلى الخطأ والصواب وما يشفع لى أنها محاولة مخلصة بعيدة كل البعد عن التقول فى دين الله بغير حق والله سبحانه وتعالى أدعو أن يوفقنى .

وسوف يتضمن هذا المؤلف خمسة أبواب .

الباب الأول : فى الدولة تعريفها ـ أركانها الأساسية ـ نشأتها ـ شكلها .

الباب الثانى : الحكومة والتقسيمات المختلفة لها .

الباب الثالث : السلطات العامة تكوينها ـ العلاقة بينها ـ اختصاصاتها .

الباب الرابع : الحقوق والحريات العامة .

الباب الخامس : النظرية العامة للدساتير .

دكتور فؤاد محمد النادى
مدرس القانون العام بجامعة الأزهر

الباب الأول

فى نظرية الدولة

ويتضمن هذا الباب فصولا أربعة :

الفصل الأول : فى تعريف الدولة وبيان أركانها الأساسية .
الفصل الثانى : فى نشأة الدولة .
الفصل الثالث : أنواع الدول .
الفصل الرابع : أشكال الدول .

الفصل الأول

تعريف الدولة وبيان أركانها الأساسية

تمهيد وتقسيم : فى أهمية دراسة فكرة الدولة فى النظام السياسى الاسلامى والنظم الدستورية المعاصرة :

يقتضى تحديد العناصر اللازمة لوجود الدولة ، سواء فى النظام السياسى الاسلامى ، أو فى النظم الدستورية المعاصرة ، أن نتعرض لمفهوم الدولة فى النظامين .

ذلك أن التنظيم القانونى للدولة يرتبط ارتباطاً وثيقاً بهذا المفهوم ، كما أن مفهوم الدولة يرتبط هو الآخر بعوامل عديدة . وعلى سبيل المثال فان المذهب السياسى وما يقوم عليه من أفكار ، والبناء الاجتماعى والاقتصادى والغايات والأهداف التى تنشدها جماعة بشرية معينة ، هى التى تحدد مفهوم الدولة ، وهذه العوامل لا تؤثر فقط فى تحديد مفهوم الدولة وعناصرها الأساسية ، وإنما تحدد أيضاً النطاق والمدى والغاية من وراء كل سلطة تمارس سيادة الدولة وتعمل على تحقيق أهدافها وغاياتها .

غير أن مفهوم الدولة فى الفكر السياسى الاسلامى وان كان يتأثر بهذه

العوامل والمؤثرات إلا أنه يختلف فى مضمونه ونطاقه عن مدلول الدولة فى النظام الدستورى الوضعى. فالدولة الاسلامية وان تطلب قيامها توفر العناصر الأساسية للدولة — الشعب والاقليم والسلطة السياسية - كما هو الأمر فى النظام الدستورى المعاصر ، إلا أن ذلك غير كاف لوجودها ، فوق أن كل عنصر من هذه العناصر يأخذ طابعاً ومدلولا مغايراً فى مضمونه ونطاقه وماهيته عما هو عليه الأمر فى الفقه الدستورى .

ومرجع هذا التباين والاختلاف ، أن الدولة الاسلامية دولة من طراز خاص وبمعنى آخر فان مرجع هذا التباين يعود إلى ذاتية الدولة الاسلامية وتفردها بنظام قانونى محدد يحدد الاطار العام لكافة السلطات التى تمارس مظاهر السيادة التى تتمتع بها الدولة الاسلامية ، هذا النظام ينبع أساساً من مجموعة من القواعد الإلهية يتشكل وفقاً لها غايات الدولة وأهدافها وحدود ونطاق كل سلطة فى الدولة ، كما تحدد سلوك أفراد الجماعة الاسلامية حكاما ومحكومين بحيث تعد هذه القواعد ، إطارا قانونياً ملزما للجماعة الاسلاميه بأسرها (١) .

هذا التباين والتغاير بين مفهوم الدولة وأساس التنظيم القانونى لها فى الشريعة الاسلامية والقانون الوضعى أدى بالبعض إلى القول بأنه لا يكفى لقيام الدولة الاسلامية ، توفر الأركان الأساسية للدولة فى الفقه الدستورى المعاصر من شعب واقليم وسلطة سياسية ، والتى بتوفرها يتحقق الكيان المادى للدولة ، وإنما يتحتم لكى تعتبر الدولة « إسلامية » أن يتوفر لها إلى جانب ذلك الكيان المادى ، كيان

---

(١) أستاذنا الدكتور / أحمد كمال أبو المجد - نظرات حول الفقه الدستورى فى الاسلام — محاضرة سيادته فى قاعة الشيخ محمد عبده السابق الاشارة إليها ص ٥١ — ٥٢ .

— أبو الأعلى المودودى — نظرية الاسلام وهديه ص ٣٣ وما بعدها .

روحى ، يكون له الهيمنة التامة والمطلقة على الكيان المادى، ويؤثر تأثيراً مباشراً فى كل عنصر من عناصره وفى كل وضع من أوضاعه ويتمثل هـذا الكيان فى القواعد والمبادىء التى أوجبها الاسلام ، كقواعد حتمية وباته على ضوئها تتحدد غاية الدولة وأهدافها وعلاقة الحكام بالمحكومين ، والمحكومين فى علاقاتهم مع بعضهم البعض (1) هذا النظام القانونى لا تملك الجماعة الاسلامية تعديله أو تغيير مضمونه إلا فى الحدود التى رسمها النظام القانونى للدولة الاسلامية ومن ثم فان النظام القانونى للدولة الاسلامية محكوم سلفاً بقواعد وأحكام لا تملك الجماعة الاسلامية والسلطات التى تمثلها إلا العمل فى حدودها .

ولكى نقف على مفهوم الدولة فى النظام السياسى الاسلامى وطبيعة العناصر التى تتألف منها الدولة الاسلامية وما تتميز وتنفرد به على غيرها من الدول فان ذلك يقتضى أن نتعرض أولا إلى تعريف الدولة فى الفقه الدستورى المعاصر ، ومدى مواءمة هذا التعريف مع مفهوم الدولة فى الفقه الاسلامى وعلى ضوء ذلك نتعرض للعناصر الأساسية التى تتألف منها الدولة فى كل من النظامين وما تنفرد به الدولة الاسلامية عن غيرها من الدول .

ومن ثم فان الفصل الأول سوف يتضمن المباحث الآتية : —

المبحث الاول : فى تعريف الدولة فى النظامين الدستورى الوضعى والاسلامى .

المبحث الثانى : فى ركن الشعب .

المبحث الثالث : فى ركن الاقليم .

المبحث الرابع : فى ركن السلطة السياسية .

المبحث الخامس : فى ذاتية الدولة الاسلامية .

---

(1) محمد عبد الله العربى — نظام الحكم فى الاسلام ص ٢٣ .

المبحث الأول

تعريف الدولة فى النظامين الاسلامى والدستورى المعاصر

سبق أشرنا أنه لكى نقف على مدلول الدولة فى النظام السياسى الاسلامى فان ذلك يقتضى أن نتعرض لتعريف الدولة فى النظام الدستورى المعاصر وعلى ضوء هذا التعريف نرى مدى التغاير أو التشابه بين هذا المفهوم ومفهوم الدولة فى الفقه السياسى الاسلامى وسوف نخصص **المطلب الاول** لتعريف الدولة فى النظام الدستورى المعاصر وفى **المطلب الثانى** نتعرض لتعريف الدولة فى النظام الاسلامى

المطلب الأول

تعريف الدولة فى الفقه الدستورى المعاصر

إحتدم الخلاف بين شراح القانون الدستورى وعلماء النظم السياسية ، حول إيجاد تعريف شامل ومحدد للدولة ، على ضوئه يمكن تمييزها عن غيرها من الصور والأشكال السياسية التى قد تتشابه معها .

ونظراً للتباين فى النزعات والمعتقدات السياسية لدى رجال الفقه فقد أدى الأمر إلى أن أصبح من المتعذر إيجاد مثل هذا التعريف ، نظراً لأن كل واحد منهم يعرفها بحسب ما يؤمن ويعتنق من أفكار ونظريات ، ومن ثم فان تاريخ الفكر السياسى لا يعرف موضوعا من الموضوعات كثر حوله الجدل بقدر ما ثار حول هذا الموضوع ، الأمر الذى أدى إلى تعدد التعريفات وتباينها ، وهى على كثرتها وتباينها لا تصل إلى تعريف محدد يمكن الوقوف عنده والركون إليه(١)

---

(١) عبد الفتاح حسنين العدوى — الديمقراطية وفكرة الدولة ص ٤٢ .

— أستاذنا الدكتور حامد سلطان - القانون الدولى العام فى وقت السلم ص ٣٤١ الهامش .

=

ويرجع هذا التباين فى اتجاهات الفكر الدستورى المعاصر إلى عدة أمور منها اختلاف الدول فيما بينها اختلافا واضحا فى العناصر المادية التى تتألف منها كالسكان والاقليم والسلطة السياسية وسواء فى المذهب السياسى والاقتصادى والاجتماعى الذى تؤمن به والذى يشكل فى النهاية شكل السلطة وغايتها .

ومما يزيد من صعوبة ايجاد مثل هذا التعريف ظهور أشكال جديدة للمجتمعات السياسية فى المجتمع الدولى ، كالدول الاتحادية ، والدول ناقصة السيادة ، والدول المقسمة ، وتداخل نواح غير قانونية فى نشأة الدول (١) .

وبرغم هذا الاختلاف والتباين فان هناك قدرا من العناصر الاساسية تتوفر عند كل الدول ، القديم منها والحديث الكبير منها والصغير ، فاذا ما وقفنا على هذه العناصر الأساسية أمكننا الوصول إلى تعريف الدولة والوقوف على أركانها الرئيسية (٢) بغض النظر عن مدى الاختلاف فى مذهبها السياسى أو شكل السلطة فيها ، أو الغايات التى تبتغى تحقيقها والوصول إليها . وهو ما حدث فعلا فى الفقه المعاصر ، فقد أدى اختلاف وجهات نظر الفقهاء وتباين معتقداتهم إلى ارتضاء أغلبية الشراح بتعريف للدولة يحوى عناصرها وأركانها الرئيسية .

وسنحاول بايجاز استعراض الاتجاهات المختلفة التى سادت الفكر الدستورى فى تحديده لمفهوم الدولة ثم ننتهى إلى التعريف الذى ذهب إليه معظم الشراح .

= — أستاذنا الدكتور محمود حلمى - المبادىء الدستورية العامة ص١٠٥

(١) الأستاذ الدكتور محمد حافظ غانم — مبادىء القانون الدولى العام طبعة ١٩٦٨ ص٤٧ .

(٢) مصطفى الصادق — مبادىء القانون الدستورى والمقارن سنة ١٣٤٢ هجرية سنة ١٩٢٣ م ، ص٢٢ .

الاتجاه الأول : الدولة مجتمع توفرت له ظاهرة الاختلاف السياسي :

صاحب هذا الاتجاه العميد ديجي Duguit ومجمل ما رآه في هذا الصدد، أن أي مجتمع بشري تتوفر له ظاهرة الاختلاف السياسي، بمعنى أن يحدث فيه انقسام بين أفراده بحيث يمكن التمييز بين فئة حاكمة تفرض سلطتها على فئة أخرى محكومة لا يكون لها سوى الطاعة والخضوع للفئة الأولى ، إذا تحقق هذا الاختلاف في مجتمع ما فانه يعتبر مجتمعاً سياسياً ، وهو خليق في الوقت ذاته بأن يطلق عليه وصف الدولة ، ويرتب ديجي على هذا الاتجاه ، أن أي مجتمع بشري تتحقق فيه هذه الظاهرة ، القديم منه والحديث، المتأخر منه والمتقدم يعتبر دولة ، فالقبائل الرحل والعشائر والبطون إذا تحقق لها ذلك الاختلاف السياسي بغض النظر عن الوسيلة التي تحقق بمقتضاها هذا الاختلاف ، سواء عن طريق القوة والسيطرة أو بأي وسيلة أخرى ، كما يستوى أن يكون أساس هذا المجتمع نظام بيلوجي أو تحقيق هدف اجتماعي ، فان هذه المجتمعات جميعاً يضفي عليها ديجي وصف الدولة لتوفر ظاهرة الاختلاف السياسي لها (1). وترتيباً على ما ذهب إليه العميد

---

(1) Duguit . Traité de droit constitutionnel 3e édt P. 536.

— وفي بيان ما ذهب إليه ديجي :

— أستاذنا الدكتور / طعيمة الجرف — نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسي ص ٤٣ — ٤٤ ، ولسيادته أيضاً ، القانون الدستوري ص ١٠ .

— أستاذنا الدكتور / ثروت بدوى - النظم السياسية سنة ١٩٦٠ ص١٧٥، والنظم السياسية طبعة سنة ١٩٧٠ ص ٢٣ ، ٢٤ .

— أستاذنا الدكتور / محمود حلمي - المبادىء الدستورية العامة ص ١١٥ .

— محسن خليل - النظم السياسية والقانون الدستوري سنة ١٩٧١ ص ١٧ .

ديجى من كون الشرط الوحيد عنده هو تحقق ظاهرة الاختلاف السياسى فإن الاقليم لا يعد ركنا لازما لوجود الدولة ، ومن ثم فإن الدولة تقوم على ركنين أساسيين عنده هما ركنا الشعب والسلطة السياسية . وقد اعترض على ما ذهب إليه العميد ديجى كثير من الشراح وأهم ما وجه لرأيه من اعتراضات هى :

١ — قد يرتبط تحقيق ظاهرة الاختلاف السياسى بشخص ما، وهو ما يؤدى إلى ارتباط هذه الظاهرة التى تتوفر بمقتضاها ظاهرة السلطة السياسية بشخص الحاكم ، وذلك يرتب نتيجة فى غاية الخطورة لو أننا أخذنا بهذا الرأى ، لأن ذلك يؤدى إلى القول بوجود الدولة فى حالة وجود هذا الشخص وإنتفائها باختفائه فى حين أنه يجب الفصل بين السلطة السياسية وأشخاص الحكام ، بحيث لا يكون هؤلاء أصحاب السيادة بل مجرد ممارسين لها(١) .

٢ — كما أنه ليس من المقبول سحب صفة الدولة على جميع صور وأشكال الجماعات البدائية رغم توفر ظاهرة الاختلاف السياسى لها ، فرغم توفر هذه الظاهرة ، فهى لا تعدو أن تكون مجتمعات بدائية تقوم على روابط بيولوجية وأسرية ، ومن ثم فإن رابطة الدم ، لا فكرة الصالح العام هى التى تربط بين أفراد هذه الجماعات ، الأمر الذى يؤدى إلى أن تصبح هذه الجماعات دون الحد

= السيد صبرى — القانون الدستورى طبعة سنة ١٩٤٩ ص ٢ وطبعة سنة ١٩٤٠ ص ٤ .

Burdeau : Traité de Science politique T.II 1949 P. 152 (2)

— محسن خليل — المصدر السابق ص ١٧ .

— عثمان خليل — القانون الدستورى سنة ١٩٥٦ ص ٥ ، سنة ١٩٥٥ ص ٥١ .

الذى يمكن بمقتضاه اعتبارها دولا(١) وهو الأمر الذى أكده « ديبون وايت » Dupon White عندما قرر أن شرط وجود السلطة على أنها وظيفة لا على أساس استنادها إلى طبقة معينة(٢) .

٣ — أن القول بأنه يكفى لوجود الدولة توفر ركنى الشعب والسلطة السياسية دون اشتراط توفر عنصر الاقليم ، قول لم يسلم به معظم الشراح ، ذلك أن توفر الاقليم يعد فى مقدمة العوامل الحضارية التى تدفع إلى نمو المجتمعات السياسية وتساعد على وجود الدولة ، نظرا ما يؤدى إليه الاستقرار على رقعة معينة من الارض من وحدة النمط السلوكى ، ويدعم لدى أفراد هذه الجماعات أواصر التضامن ويخلق لديهم فكرة الصالح العام ووجود الضمير الجماعى المشترك ، كما يؤدى إلى وجود عادات وتقاليد وأعراف مشتركة يلتزم بها جميع أفراد الجماعة ، الأمر الذى يمهد لوجود السلطة السياسية كمظهر للمجتمع السياسى وأساسه باعتبار أن السلطة أداة تحديد هذا الضمير الجماعى ووسيلة تحقيقه(٣) ، كما أن الاستقرار فوق اقليم معين يؤدى إلى وجود رابطة معنوية La Cohesion Morale تؤدى إلى الإرتباط الروحى أو المعنوى بين أفراد الجماعة مما يؤدى إلى ظهور رغبة أفراد الجماعة فى العيش معا Vivre en Commun والخضوع لسلطة واحدة وهو مما يؤدى إلى تحقيق وجود الدولة(٤) .

---

(١) طعيمة الجرف — نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسى ص ٤٧ — ٤٨ .

(٢) أحمد وفيق — علم الدولة الطبعة الأولى سنة ١٩٣٤ جـ ١ ص ١٩ .

(٣) طعيمة الجرف — المصدر السابق ص ٤٨ .

(٤) مصطفى كامل — شرح القانون الدستورى — المبادىء العامة والدستور المصرى الطبعة الأولى سنه ١٣٧١ هـ - سنة ١٩٥٠ م - ص ١٩ - ٢٠ .

فانتفاء الاقليم رغم توفر الاختلاف السياسى وما ينتج عنه من توفر عنصرى الشعب والسلطة السياسية ، يؤدى إلى عدم وجود الدولة ويمثل الشراح لهذه النتيجة بالكنيسة الكاثوليكية ، فعلى الرغم من الاعتراف لها بالشخصية الدولية ، إلا أنها لم تعد فى نظر المجتمع الدولى « دولة » إلا بعد أن اعتبرت مدينة الفاتيكان Vatican اقليما لها بمقتضى معاهدة لا تران Latran فى ١١ فبراير سنة ١٩٢٩ ، وبمقتضى هذه المعاهدة اعتبرت الكنيسة الكاثوليكية « دولة » وهو ما يطلق عليه الآن دولة الفاتيكان(١) .

الاتجاه الثانى — الدولة مرحلة متقدمة من مراحل المجتمعات :

وعلى النقيض مما ذهب إليه العميد ديجى ذهب العميد هوريو Hauriou إلى إنكار كل محاولة يقصد بها إعطاء وصف الدولة للمجتمعات البدائية ، ولم يقتصر هوريو على ذلك بل ذهب إلى أن الدولة لا تتحقق إلا فى مرحلة متقدمة من مراحل تطور الجماعة السياسية ، ذلك أن الدولة على خلاف المجتمعات البدائية التى تقوم على رابطة الدم والقرابة المادية ، تقوم فى مرحلة تتجاوز فيها تلك المجتمعات هذه المرحلة ويتم لها ذلك حينما يتوفر للجماعة نوع من الذاتية المعنوية تحل محل رابطة الدم ، وتتصل هذه القرابة بالغرض الاجتماعى وإمتداده ليربط بين الأجيال الحاضرة والماضية والمستقبلة ، وهنا يظهر الإحساس الجماعى

---

(١) أستاذنا الدكتور عثمان خليل ـ القانون الدستورى سنة ١٩٥٥ الطبعة الخامسة ص ٥١ . وطبعة سنة ١٩٥٦ ص ٥٨ .

— أحمد عبد القادر الجمال ـ النظم الدستورية العامة فى ضوء الاتجاهات الحديثة ص ٦٠ .

— طعيمة الجرف ـ نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسى ص ٨٧ .

بفكرة الصالح العام ، وينتقل الانسان من مرحلة العرف والتقاليد إلى مرحلة القانون المكتوب ، وإذا تحقق للجماعة السياسية هذه الأمور ، تظهر الدولة فى الوجود باعتبارها ملتقى الصالح العام ونقطة الالتقاء بين الأجيال المتعاقبة ومحور تركيز السلطة السياسية(١) .

وتأييداً لذلك الرأى ذهب «بيردو» إلى أن الدولة لاترادف المجتمع السياسى ولا تساويه ولكنها مرحلة من مراحل تطور السلطة السياسية فى الجماعه البشرية لاتتحقق الا عندما يتوفر الفصل بين السلطة السياسية وشخصية الحكام(٢).

نقد هذا الاتجاه :

وإذا كان هذا الاتجاه يمثل — كما قرر أستاذنا الدكتور طعيمة الجرف — جانبا كبيراً من الحقيقة إلا أن الأخذ به على اطلاقه لا يمكن التسليم به لعدة أمور هى :

١ — ربط هوريو بين وجود الضمير الجماعى وفكرة الصالح العام والتحول من التقاليد والعرف إلى مرحلة القانون المكتوب وبين وجود الدولة ، هذا التحول لا يمكن التسليم بأن من شأنه ايجاد الدولة أو مجرد علامة على ظهورها ، ذلك أن هذا التحول لا يعنى أكثر من كونه مرحلة من مراحل تطور القانون فى الجماعة دون أن يكون مرتبطا بوجود الدولة من عدمه .

٢ — كما أن الربط بين وجود الدولة وفكرة القانون المكتوب تؤدى إلى

---

(1) M. Haurio, précis de droit coustitutionnel 1923 p. 32.
— للمزيد من التفصيل فى بيان هذه الاتجاهات ، أستاذنا الدكتور / طعيمة الجرف — المصدر السابق ص ٤٤ — ٥٠ .

(2) Burdeau, Traitê de science politique T. II 1949 p. 156.

نتائج غير مقبولة ، ذلك أن هذا الربط يؤدى إلى اهدار وصف الدولة على بعض الدول التى لم يصل تطور نظامها القانونى إلى هذه المرحلة أو لكون نظامها القانونى يقوم على التقاليد والعرف والسوابق القضائية كالمملكة المتحدة ، ولا يمكن لأى شخص أن يسلم بذلك .

٣ — كما أن الربط بين وجود الدولة وبين تحقق انفصال السلطة السياسية عن أشخاص الحكام من شأنه أيضا أن يؤدى إلى نتائج غير مقبولة ، ذلك أن هذا الفصل لم يتحقق فى الواقع الا فى مرحلة حديثة نسبيا، ولا يمكن القول بأن تاريخ نشأة الدولة يرجع إلى اللحظة التى تم فيها تحقيق الفصل بين السلطة السياسية وأشخاص الحكام (١) .

وبصرف النظر عما وجه إلى الاتجاهين السابقين من مآخذ ، فانهما لم يعطيا التعريف المحدد للدولة وإنما أهتم كل منهما فى اظهار الفرق بين الدولة وبين غيرها من المجتمعات السياسية .

الاتجاه الثالث — فى تعريف الدولة :

وازاء هذا الاختلاف فى وضع مفهوم دقيق لمعنى الدولة فان البعض قد اقتصر فى تعريفه لها على المعنى المراد الوقوف عليه من هذه التسمية ، فى حين ذهب معظم الفقه إلى الاكتفاء فى تعريف الدولة بذكر العناصر الأساسية المكونة لها ، التى لا تختلف من دولة إلى أخرى ، بحيث تعد ظواهر مشتركة وعناصر أساسية لدى كل الدول ، فلا فرق فى ضرورة توفر هذه المكونات بين دولة كبيرة وأخرى

---

١ — للمزيد من التفصيل فيما وجه إلى هذا الرأى من نقد يراجع أستاذنا الدكتور طعيمة الجرف — نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسى ص ٤٨ — ٥٠ .

صغيرة أو بين دولة قديمة وأخرى حديثة (١) وهو ماعده البعض راجعا إلى وحدة أصل الدولة ووحدة جوهرها لا اختلاف ولا تعارض فى شبهها على مجرى أدوار الحياة العالمية ، لأنها نتيجة لازمة وضرورية لأى مجتمع بشرى ، وهو ما عبر عنه جيلينك Jellinek بأن الدولة وحدة عالمية نعثر عليها كلما تغلغلنا فى غور الماضى (٢) .

فمن حيث تعريف الدولة بحسب المعنى المراد من هذه التسمية ذهب البعض إلى أن لفظ الدولة له معان ثلاثة (٣) :

---

(١) مصطفى كامل — شرح القانون الدستورى — المبادىء العامة والدستور المصرى ص ١٩ .

(٣) أحمد وفيق — علم الدولة ج ١ ص ١٩ — ٢٠ .

(٢) A. Hauriou, Droit constitionnel et institutions politiques 1966 p. 89, 90.

— وذهب إلى هذا الرأى فى الفقه المصرى :

— السيد صبرى — القانون الدستورى طبعة سنة ١٩٤٠ ص ٤ — ٥ ، وطبعة سنة ١٩٤٩ ص ٢ — ٣ حيث يعرف الدولة بأنها « التشخيص القانونى لشعب ما وهى بذلك موضع وأساس السلطة العامة » .

— عبد الحميد متولى — القانون الدستورى والأنظمة السياسية سنة ١٩٦٤ ص ٢٤ . حيث يعرف الدولة بأنها « ذلك الشخص المعنوى الذى يمثل أمة تقطن أرضا معينه والذى بيده السلطة العامة » إلا أن هذا التعريف أكثر بيانا لأركان الدولة من التعريفات السابقة .

وأيضا د. عبد الحميد متولى — المفصل فى القانون الدستورى سنة ١٩٥٢ ج ١ ص ٢٨٦ وما بعدها . =

الأول : وهو المعنى الأكثر شمولا ويعنى أن الدولة « مجموعة منظمة سندها الاجتماعى أمة » ويقال بهذا المعنى أن فرنسا أو ايطاليا أو أسبانيا دولة .

الثانى : وهو المعنى الأقل شمولا واتساعا من المعنى الأول ويعبر عنه بان « الدولة تعنى فى مجتمع سياسى ما السلطات العامة وكذلك الحكام فى مواجهة المحكومين .

وهذا المعنى يقصد به الصفة الغازيه للدولة « caractere envahissant de l' Etat. » أو على العكس من ذلك قد يعنى عدم قدرة الدولة على حل المشكلات «ou, au, Contraire, de son impuissace à resoudre les problems»

الثالث : وأخيراً يعبر عن الدولة بمعنى أكثر ضيقا وشمولا فيقال بأن كلمة دولة تعنى داخل السلطات العامةالعنصر المركزى أوالرئيس L'element central بالنسبة إلى الجماعات العامة المحلية كالمقاطعات والبلدان فيقال بهذا المعنى أنه لكى تحصل المقاطعة على قرض هام فينبغى أن تحصل على موافقة الدولة .

وقريب من هذا الاستخدام لكلمة دولة ما ذهب إليه ديفرجيه Duverger

---

= — عبد الحميد متولى — الوسيط فى القانون الدستورى سنة ١٩٥٦ ص ١٠ .

— عبدالله العربى — دراسات فى النظم الدستورية على طلبة كلية الحقوق فرع الخرطوم سنة ١٩٥٦ ص ١٠ ، حيث يعطى تعريفاً قريباً من هذه التعريفات فيقول : « الدولة هى هذه الأمة المنظمة تنظيماً سياسياً فى حدود رقعة أرضية معينة . . . » أو هى فى تعريف آخر « هذا النظام السياسى . . أومجموعة النظم التى . . . تحقق أهدافاً معينة وأحوالا معيشية معينة تجمع سكان رقعة أرضية معينة تحت سلطة واحدة » وهذا التعريف أكثر تحديداً لأركان الدولة عن غيره من التعريفات المشار إليها وهو ما سنوضحه بعد قليل .

من أن كلمة الدولة يقصد بها معنيان مختلفان :

فحين نتكلم عن تدخل الدولة فى المشروعات الخاصة وحين ننقد الدولة ونواجه تدخلها واصلاحها فانما نقصد بذلك مجموعة نظم الحكم ومجموع الحكام . وعلى العكس من ذلك فحين نقول أن فرنسا أو ايطاليا أو بريطانيا هى دول فانما نقصد بذلك أنها مجموعة من الكائنات البشرية من نوع خاص وأنها أمم ذات سيادة. وبدون شك فان هناك قرابة واضحة تصل هذين المعنيين ، الدولة فى المعنى الأول: «دولة حكومة» «Etat governement» تعنى مجموعة الحكام لأمة ذات سيادة أى دولة بالمعنى الثانى «دولة أمة» «Etat Nation» .

والخلاصة فان المعنى الثانى هو أوسع من الأول لأنه أكثر شمولا منه ويجبه، لأن كلمة دولة Etat بهذا المعنى تعنى أنها مجموعة بشرية مميزة عن المجموعات الأخرى بجملة معايير ، فصلات التعاون بينها وبين غيرها كبيرة كما يحكمها نظام قانونى متماسك .

فالفرق بين الدولة والمجموعات البشرية الأخرى، هو إذن من حيث الدرجة أكثر منه من حيث الطبيعة » (1) .

أما تعريف الدولة بذكر عناصرها الأساسية ، وهو ما اتجه إليه معظم الشراح إزاء صعوبة الاتفاق على تعريف محدد لها فهو وإن كان القدر المشترك عندهم جميعاً هو تعريف الدولة بذكر عناصرها الأساسية ، ألا أنهم لم يتفقوا حول حصر هذه العناصر التى يتحقق بتوفرها وجود الدولة نظراً لاختلافهم حول ما يعتبر أو ما لا يعتبر ركنا لازما لوجودها وسوف نقتطف بعض هذه التعريفات لنقف على تعريف نطمئن إليه من بينها .

---

(1) Duverger, Institutions politiques et Droit constitutionnel. paris 1966 neviemié edition P. 57, 58.

التعريف الأول : الدولة « مجموع كبير من الناس ، يقطن على وجه الدوام اقليما معيناً ويتمتع بالشخصية المعنوية والنظام والاستقلال السياسى » .

وينتهى من قال بهذا التعريف إلى حصر أركان الدولة فى خمسة أركان هى :

١ — مجموع كبير من الناس . ٢ — اقليم معين .
٣ — شخصية معنوية . ٤ — النظام .
٥ — الاستقلال السياسى . L.independance
أو الوحدة السياسية[١] L.unite politique

التعريف الثانى : الدولة « مجموعة مستقلة من الأفراد يملكون إقليما معينا وتربطهم سياسة هى الاشتراك فى الخضوع لسلطة مركزية ، وذلك حتى يتمكن كل فرد من التمتع بحريته ومباشرة حقوقه » .

فهذا التعريف يجعل للدولة أركانا أربعة ، الرعية ، وبقعة معينة من الأرض

---

١ — أستاذنا الدكتور العميد عثمان خليل — المبادىء الدستورية العامة والدستور المصرى — طبعة سنة ١٩٥٥ ص ٥١ — ٥٤ .

— وله أيضاً — المبادىء الدستورية العامة طبعة سنة ١٩٥٦ ص ٥٧ — ٦١ .

وبالاشتراك مع الدكتور سليمان الطماوى — موجز القانون الدستورى سنة ١٩٥١ ص ١٠ — ١٤ .

— مصطفى كامل — شرح القانون الدستورى (المبادىء العامة والدستور المصرى) ص ١٨ — ٢٧ ، حيث يذكر نفس التعريف ونفس الأركان وقد أشار إليه أستاذنا الدكتور طعيمة الجرف (نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسى ص ٧٦) .

تقطنها الرعية (الاقليم) ، الشخصية المعنـــوية ، هيئة منظمة حاكمة ذات سيادة (١) .

التعريف الثالث : الدولة « جمع من الناس ، من الجنسين يعيش على سبيل الاستقرار على إقليم محدود ، ويدينون بالولاء لسلطة حاكمة لها السيادة على الاقليم وعلى جميع أفراد هذا الجمع »(٢) .

وطبقاً لهذا التعريف فإن للدولة أركانا ثلاثة ، الشعب والاقليم والسيادة والسيادة هنا ترادف السلطة السياسية كما يرى صاحب هذا التعريف(٣) .

التعريف الرابع للدولة : الدولة عبارة عن « التشخيص القانونى لشعب ما ، وهى بذلك موقع وأساس السلطة العامة وتطلق على جماعة مستقلة من الأفراد المجتمعين الذين يعيشون بصفة دائمة على أرض معينة بينهم طبقة حاكمة وطبقة محكومة » .

ويقرر صاحب هذا التعريف أن أركان الدولة بحسب النظرية السائدة تستلزم توفر أربعة أركان هى :

١ — وجود شعب .   ٢ — الاستقلال السياسى .

---

(١) أحمد عبد القادر الجمال — النظم الدستورية العامة فى ضوء الاتجاهات الحديثة ص ٥٥ — ٥٨ .

— وقريب من ذلك ما ذكره على لسان البعض أستاذنا الدكتور طعيمة الجرف — المصدر السابق ص ٧٦ .

(٢) أستاذنا الدكتور حامد سلطان — القانون الدولى العام فى وقت السلم ص ٣٤١ .

(٣) حامد سلطان — المصدر السابق ص ٣٤٤ .

٣ — وجود أرض .   ٤ — السلطان(١) .

التعريف الخامس للدولة : الدولة عبارة عن ذلك الشخص المعنوى الذى يمثل أمة تقطن أرضا معينة والذى بيده السلطة العامة أوكما يسمونها «السيادة» Souverainente.

ومن هذا التعريف نرى أن للدولة أركانا ثلاثة :

الأمة — والسيادة — والاقليم(٢) .

التعريف السادس : الدولة « مجموعة من الأفراد يقطنون بجهة معينة على وجه الدوام ، فسيحة تسع الملايين من الأنفس ، على وجة يعتد بها من الثقافة تمكنهم من أن يكونوا مجتمعا متمدينا منظما له حقوقه وعليه واجباته وتجمعهم ببعض فى هذه البقعة المعينة ذات الحدود الواضحة ، الروابط التاريخية والمعنوية والمادية وما قاسوه من محن ، أو نعموا به من أفراح فى ظل ماض حافل ، وقد تعزز هذه الروابط ، اللغة والعنصر والدين ، وهم يكونون المدائن والعمران ويتبادلون المنافع ويعززون صلاتهم بالخارج»(٣) .

---

(١) السيد صبرى — القانون الدستورى طبعة سنة ١٩٤٩ ص ٢ ، ٣ ، وطبعة ١٩٤٠ ص ٤ ، ٥ .

(٢) عبد الحميد متولى - القانون الدستورى والانظمة السياسية الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٤ ص ٢٤ ، ٢٥ ، وللمؤلف أيضا :

— المختصر فى القانون الدستورى طبعة سنة ١٩٥٢ ص ٨٢ وما بعدها .

— الوسيط فى القانون الدستورى سنة ١٩٥٦ ص ١٩ وما بعدها .

(٣) أحمد سويلم العمرى - العلاقات السياسية الدولية فى ضوء القانون الدولى العام ص ٣٤٣

=

ما نراه على هذه التعريفات :

وباستعراض التعريفات المختلفة والتى ذكرناها وغيرها من التعريفات التى قال بها رجال الفقه فى تعريفهم للدولة(1) نجد أنهم يتفقون حول عناصر أساسية يتحتم وجوب توفرها فى أى مجتمع سياسى يكون دولة هى الشعب ، والاقليم والسلطة السياسية باعتبار أن هذه العناصر الثلاثة لا يمكن أن يتوفر لأى مجتمع بإنتفاء أحدها وصف الدولة ، أما ما عداها فهى عناصر ثانوية لا يترتب على انتفائها عدم وجود الدولة فهى لا تعتبر من الأركان اللازم توفرها لوجود الدولة وان كانت تعتبر شرطا فى ركن من الأركان أو أثرا مترتبا على توفر العناصر الثلاثة :

= — ويقرر الدكتور العمرى فى موقع آخر بأن الدولة « مجموعة من الناس تنتظم فى حدود مادية وسياسية مستقرة ، وهى مستمرة النشاط ولها كيان قائم بذاته ولها سلطة مستقلة فى حدود معينة على وجه الدقة ، وتعمل لمصلحة أعضائها وللصالح العام » (المجتمع العربى وتطوراته الاجتماعية والسياسية سنة ١٩٦٤ ص ٩٧ ، ٩٨) .

(١) وهناك تعريفات عديدة لا تخرج عن جملة التعريفات التى ذكرناها منها:
— الدولة « وحدة قانونية دائمة تتضمن وجود هيئة اجتماعية لها . . ممارسة سلطات قانونية دائمة معينة ، فى مواجهة أمة مستقرة على أقليم محدد ، وتباشر سيادتها بإرادتها المنفردة وتحتكر القوة الفردية القادرة على استخدامها أو « مجموعة من الأفراد مستقرة على أقليم معين ولها من التنظيم ما يجعل الجماعة فى مواجهة الأفراد سلطة عليا آمرة وقاهرة » أو « مجموعة من الأفراد مستقرة على اقليم معين فى شكل حكام ومحكومين » . =

فما عبر عنه الفقهاء بالوحدة السياسية أو النظام ، والاستقلال السياسي والتنظيم والسيادة والسلطان لا يخرج فى مضمونه عن نطاق ركن السلطة السياسية . وما يجب أن يتوفر فيه من شروط ، كما أن الشخصية المعنوية التى اعتبرها البعض ركناً من أركان الدولة حتى أن البعض قال بأن الدولة لها ركنين فقط مادى

= وينسب أستاذنا الدكتور محمود حلمى التعريف الأول لبعض الفقهاء ولم يسمهم كما ينسب التعريف الثانى للفقيه الفرنسى كارى دى ملبرج Garre de Melberg والتعريف الثالث للفقيه الالمانى بلنتشلى Bluntschli كما ذكر عدة تعريفات أخرى تناولناها . (المبادى الدستورية العامة ص ١٠٥ ، ١٠٦).

— وقد ذكر البعض تعريفات أخرى للدولة منها أن الدولة « جماعة مستقلة من الأفراد المجتمعين الذين يعيشون بصفة مستمرة على أرض معينة منهم طبقة حاكمة وطبقة محكومة » ويَنسب هذا التعريف للفقيه بلنتشلى .

كما عرفها الرئيس ولسن بأنها « شعب منظم خاضع للقانون يقطن أرضاً معينة » أو أنها « جماعة من الناس تربط أفرادها رابطة سياسية هى الاشتراك فى الخضوع لسلطة مركزية أوامرها مطاعة سواء أكانت السلطة المركزية فى قبضة شخص واحد أم فى قبضة عدة أشخاص ، سواء أكانت ملكية أم جمهورية » مصطفى الصادق ووايت ابراهيم — مبادىء القانون الدستورى المصرى والمقارن ص ٢٤ ، ومحمود حافظ — موجز القانون الدستورى ص ٢٢ ، ومصطفى الصادق مبادىء القانون الدستورى المصرى والمقارن ص ٢٢ ، على ماهر — القانون الدولى العام ص ١٢٠ .

— وعرفها الدكتور/ طعيمة الجرف بأنها مجموعة من الأفراد تعيش حياة دائمة ومستقرة على إقليم معين تحت تنظيم سياسى معين كذلك ، يسمح لبعض أفراد الدولة بالتصدى لحكم الآخرين (نظرية الدولة ، والأسس العامة للتنظيم السياسى ص ٧٦ ، وكتابه القانون الدستورى ص ١٠) .

=

ويتكون من العناصر الثلاث ، وقانونى ويتكون من الشخصية المعنوية(١) هى فى حقيقتها أثر من الآثار المترتبة على وجود الدولة بتوفر العناصر الأساسية لها ولا تعد ركناً من أركانها(٢) .

وإلى جانب ذلك فإن هذه التعريفات بعضها كان غير دقيق الصناعة والبعض الآخر منها كان فيه حشو وتزيد فى التعريف بإدخال أمور ليس من اللائق أن يتضمنها ، ولنا على بعض التعريفات فوق ما ذكرنا الملاحظات الآتية :

= وفى باقى التعريفات :

— محسن خليل — النظم السياسية والقانون الدستورى ص ١٩ .

— ثروت بدوى — النظم السياسية سنة ١٩٦٠ ص ١٨٠ ، سنة ١٩٧٠ جـ١ النظرية العامة للنظم السياسية ص ٢٨ .

— أحمد عبد القادر الجمال — النظم الدستورية فى ضوء الاتجاهات الحديثة ص ٥٥ الهامش .

— محمود سامى جنينة — دروس القانون الدولى العام سنة ١٩٢٧ ص ٧٠ ، حيث يذكر تعريفات مختلفة للدولة .

— وحيد ورايت — القانون الدستورى سنة ١٩٣٧ ص ١٩ .

— فؤاد العطار — النظم السياسية ص ١٤٢ .

— على صادق أبو هيف — القانون الدولى العام سنة ١٩٥٩ ص١٠٥-١٠٦ وله أيضاً موجز القانون الدولى العام سنة ١٩٥٤ ص ٦٥ .

(١) محمد طه بدوى ، ومحمد طلعت الغنيمى — دراسات سياسية وقومية الطبعة الأولى سنة ١٩٦٣ ص ٧٥ ، ٧٨ .

(٢) محمد كامل ليلة — النظم السياسية (الدولة والحكومة) ص ٣٣ .

١ — فى التعريف الثانى أسند صاحب التعريف ملكية إقليم الدولة للأفراد الذين يقيمون عليه ، وهذا غير مسلم به لأن هذه الملكية محل خلاف كبير فى الفقه. إلى جانب أنه خلط فى تعريفه للدولة بين الدولة ووظيفتها .

٢ — كما أن التعريف الخامس للدولة الذى قال به الدكتور العمرى قد جانبه الصواب لعدة أمور هى :

(أ) أنه اشترط فى الاقليم أن يكون فسيحاً بحيث يسع الملايين من الأنفس واتساع الاقليم لايعد شرطا من شروطه كما لا يشترط أن يكون الشعب مكونا من الملايين ، ومعظم الشراح يقررون أنه لاأثر لاتساع الاقليم أو عدم اتساعه ، فقد يكون ضيقا لايتعدى بضع كليومترات كما هو الأمر فى بعض الدول المعاصرة ، كدولة الفاتيكان ، وقد يتسع ليضم مئات الملايين من الكليومترات كالصين والولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى ، فلا يوجد شرط فى القانون الدولى أو القانون الدستورى يحتم أن يكون مساحة الاقليم على قدر معين ، وهذا لاينفى أن اتساع الاقليم له أثره الواضح فى تحديد مركز الدولة فى المجتمع الدولى ومانراه فى هذا الخصوص هو ماذهب إليه معظم الشراح(١) .

---

(١) — طعيمة الجرف — نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسى ص ٨٣
— حامد سلطان — القانون الدولى وقت السلم ص ٤٧٥ .
— على صادق أبو هيف — القانون الدولى العام ص ١١١ .
— مصطفى كامل — شرح القانون الدستورى (المبادىء الدستورية العامة) ص ٢٠ .
— محسن خليل — النظم السياسية والقانون الدستورى ص ٢٢ .
— مصطفى أبوزيد فهمى — النظام الدستورى للجمهورية العربية المتحدة سنة ١٩٦٦ ص ١٣ .
=

(ب) كما أن هذا التعريف لم يكن موفقا فى ذكر أمور فى التعريف من المفروض أن تتجنبها التعريفات كاشتراطه : الثقافة ، والروابط التاريخية والمعنوية والمادية ، وما قاسوه من محن أو نعموا به من أفراح ، وتكوين المدائن والعمران وتعزيز صلاتهم بالخارج ، فهذه الأمور رغم أن توفرها أو عدم توفرها لا يؤثر فى وجود الدولة من عدمه إلا أنها من المسائل التى تعيب التعريف الذى يجب أن يكون موجزاً وجامعاً ومانعاً .

ومن هذا العرض لمختلف الاتجاهات فى تعريف الدولة يمكن لنا أن نختار للدولة تعريفا فنقول بأن الدولة « **مجموعة من الأفراد يقطنون على سبيل الدوام والاستقرار إقليما معيناً ويخضعون لسلطة سياسية معينة** » .

وعلى ضوء هذا التعريف فإن للدولة أركانا ثلاثة هى :

الشعب والاقليم والسلطة السياسية .

= — وحيد ورايت — القانون الدستورى ص ٢٣ .

— مصطفى الصادق — مبادىء القانون الدستورى المصرى والمقارن ص ٢٣ .

— مصطفى الصادق ورايت ابراهيم — مبادىء القانون الدستورى المصرى والمقارن ص ٢٤ ، ٢٥ .

— محمد حافظ غانم — القانون الدولى العام ص ١٤٩ .

— أستاذنا الدكتور / محمود حلمى — المبادىء الدستورية العامة ص ١١٢ .

— مصطفى كامل — شرح القانون الدستورى (المبادىء العامة والدستور المصرى) ص ٢٠ .

— أحمد عبد القادر الجمال — النظم الدستورية العامة (فى ضوء الاتجاهات الحديثة) ص ٦٠ - ٦١ .

وله أيضاً — مقدمة فى أصول النظم الاجتماعية والسياسية سنة ١٩٥٧ ص ١٦٤

— محسن خليل — النظم السياسية والقانون الدستورى ص ٢٢ .

— عثمان خليل وسليمان الطماوى — موجز القانون الدستورى ص ١٢ .

ثانياً : تعريف الدراسة فى النظام السياسى الاسلامى

من العرض السابق لمفهوم الدولة فى الفقه الدستورى بينا أنه إذا توفر لأى مجتمع سياسى عناصر ثلاثة ، الشعب والإقليم والسلطة السياسية . فإن هذا المجتمع يوصف بأنه دولة .

ولنا الآن أن نتساءل عن إمكانية انطباق ذلك التعريف على المجتمع الاسلامى وبمعنى آخر « هل يكفى لكى يوصف المجتمع الإسلامى إذا توفرت له العناصر السابقة بأنه دولة إسلامية ؟ أم أن هذا غير كاف لإسباغ هذا الوصف ؟ بحيث يتحتم أن تتحقق إلى جانب هذه العناصر ، عناصر أخرى إذا لم تتوفر فإن هذه الدولة وإن كان انتفاء العناصر الاخيرة لا يطعن فى كونها دولة مثل الدول فى المجتمع الدولى إلا أنها لا توصف بكونها دولة « إسلامية » .

ومن البديهى لو سلمنا بكفاية العناصر الثلاث لوجود الدولة الإسلامية فإن ذلك يؤدى إلى نتيجة هامة هى أن الدولة الإسلامية مثلها مثل سائر الدول الوضعية فى المجتمع الدولى لا تشذ عنها ولا تختلف فى شبهها عن غيرها من الدول .

أما إذا لم يكن ذلك كافياً فإن الامر يقتضى أن تتوفر إلى جانب العناصر السابقة عناصر أخرى بتوفرها يمكن أن توصف الدولة بأنها إسلامية .

وقد سبق أن أشرنا إلى أن الدولة الإسلامية كما قرر بعض الفقهاء المحدثون بأنها دولة من طراز خاص لها ذاتيتها المستقلة وأن هذه الدولة تقوم على كيانين :

الكيان الأول : وهو الكيان المادى الذى يحتوى العناصر الأساسية التى يكفى توفرها لكى يوصف المجتمع السياسى بأنه دولة فى الفقه الدستورى ، وإذا تحقق هذا الكيان للمجتمع الإسلامى فإن ذلك يكون كافياً لأن يكون دولة فى نظر الفقه الدستورى المعاصر .

الكيان الثانى : وهو الكيان الروحى كما أطلق عليه الأستاذ الدكتور عبد الله العربى وإن كنا نفضل بأن نطلق عليه الكيان القانونى ،هذا الكيان يشمل مجموعة القواعد والأحكام المتعلقة بالعقيدة والتشريع التى فرضها الشارع الاسلامى والتى يتحدد بمقتضاها الإطار العام الذى يلتزم به المسلمون حكاماً ومحكومين ويحدد نطاق السلطة العامة وأهدفهاوعلاقاتها،سواء أكانت هذه العلاقات علاقات دولية فى حالة السلم أو الحرب أو الحياد ، أو كانت علاقة بين السلطات العامة فى الدولة ، أو كانت علاقة بين السلطات من ناحية وبين المحكومين مسلمين كانو أو غير مسلمين . هذا الكيان ليس من شأنه أن يضيف إلى جانب الكيان المادى عناصر أخرى فقط بل يضفى على العناصر التى يحتويها الكيان المادى طابعاً خاصاً وذاتية يتفرد بها النظام الإسلامى على غيره من النظم بحيث يمثل كل منهما فى النهاية بناء متماسكا يعمل فى نطاق قواعد محكمة ونظام محدد يمثل الإطار الملزم للجماعة الإسلامية .

وعلى ضوء ذلك يمكن لنا وضع تعريف يعبر عن هذه الذاتية وذلك التفرد يجمع بين الكيانين اللذين يتألف منهما الدولة الإسلامية ، فنقولا بأن الدولة الإسلامية « مجموعة من الأفراد هم بحسب الغالب من المسلمين ، يعيشون على رقعة من الأرض،ويلتزمون التزاماً حتمياً وقاطعاً بالقواعدوالأحكام والضوابط الآلهية فى نطاق العقيدة والتشريع ، المبينة فى مصادرها التفصيلية ، ويخضعون لسلطة سياسية تلتزم بالامتثال وكفالة تحقيق ما أمر به الشارع » .

ونظراً لأن الدولة الإسلامية ، طراز خاص من الدول فإن رئيس الدولة الإسلامية ـــ الخليفة ـــ يتحتم أن يكفل إلى جانب السلطات السياسية اختصاصات دينية محددة ، ولكونه يخلف الرسول صلى الله عليه وسلم وينوب عنه فانه يلتزم بتطبيق القانون الإسلامى والعمل بما أوجبه عليه الشارع

وعليه أن يكفل تحقيق وحدة الإسلام(١) .

وبدون التسليم بأن الدولة الإسلامية دولة من طراز خاص تغاير فى كنهها وطبيعتها وغايتها وأهدافها غيرها من الدول المعاصرة فإننا سوف لانفهم أمورا تبدوا متناقضة إذا ما قارناها بالنظم الوضعية ، لأن هذه الأمور مترتبة على الطبيعة الخاصة للدولة الإسلامية . وهو الأمر الذى انتهى إليه الدكتور السنهورى عندما قرر أن الخلافة نوع خاص من الحكومة(٢) ، وما أكده عدد من الفقهاء المحدثين(٣) .

---

(١) السنهورى — الخلافة ص ٢١ — ٢٢ .

(٢) السنهورى ص ٢٣ حيث يقول :—

« Nous avons tenu. dés le debut, à Preciser en qui la Califat est un gere spécial de governement ; car si l'on n'avait constamment à l'esprit cer particularités on ne saurait comprendre les longuer controverses qui vont suivre sur le fondement de cette institution » .

(٣) أستاذنا الدكتور أحمد كمال أبو المجد — نظرات حول الفقه الدستورى فى الإسلام ص ٥٢ .

— عبد الله العربى نظام الحكم فى الإسلام ص ٢١ وما بعدها .

— أبو الأعلى المودودى — نظرية الإسلام وهديه ص ٣١ — ٣٥ ، ٩ — ١٠ ، ٤٧ ، ٤٨ — ٧١ .

— فتحى عثمان — دولة الفكرة ص ٢٠ وما بعدها .

— حسنى جابر — الدولة والعلاقات الدولية فى الإسلام ص ٩ وما بعدها .=

وبعد هذا العرض لمفهوم الدولة الإسلامية فإننا سوف ننهج نهج معظم الفقهاء في بيانهم لأركان الدولة — الشعب — الاقليم — السلطة السياسية — وشخصية الدولة المعنوية مع بيان وجهة نظر الفقه الإسلامي في هذه الأركان ثم نوضح ذاتية الدولة الإسلامية في مبحث خاص وهو ما عنيناه بالركن الروحي أو القانوني للدولة الإسلامية .

= — محمد المبارك — ذاتية الإسلام أمام المذاهب والعقائد ص ٣٣ وما بعدها .

— عبد الكريم زيدان - أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام ص ٨٢ ، ٨٣ .

الفصل الثانى

الأركان الأساسية للدولة

من التعريفات السابقة للدولة إنتهينا أنه يلزم لوجود الدولة المعاصرة توفر أركان ثلاثة هى : الشعب والاقليم والسلطة السياسية هذه الأركان تمثل بالنسبة للدولة الإسلامية الكيان المادى لها وبمعنى آخر تمثل هذه العناصر : الأركان المادية للدولة الإسلامية بحيث لا يجوز أن نوحد أى مجتمع سياسى توفرت فيه هذه الأركان بأنه دولة « إسلامية » ما لم يتوفر له ركن آخر يضفى عليه هذه الصفة وهو الركن القانونى الذى يميز الدولة الإسلامية عن غيرها من الدول وعلى ذلك فسوف يتضمن هذا الفصل المباحث الآتية :

المبحث الأول — فى ركن الشعب

المبحث الثانى — فى ركن الاقليم

المبحث الثالث — فى ركن السلطة السياسية

المبحث الرابع — الشخصية المعنوية للدولة

المبحث الخامس — فى ذاتية الدولة الإسلامية

المبحث الثانى

الركن الأول للدولة : الشعب

قررنا فيما سبق أن أول عنصر من العناصر التى يتألف منها الكيان المادى

للدولة الإسلامية هو عنصر الشعب ، الذى يشكل فى النظام الدستورى المعاصر ركناً رئيسياً من أركان الدولة ، وقلنا أن كل عنصر من هذه العناصر يتحدد مفهومه وماهيته ونطاقه على ضوء القواعد والأحكام التى أوجبها الإسلام كقواعد حتمية وباتة تحدد إطار النظام القانونى للدولة الإسلامية .

ولكى نقف على مفهوم عنصر الشعب وماهيته فى النظام الدستورى المعاصر وفى النظام الإسلامى ومدى التوافق أو الإختلاف فى هذا المفهوم بين النظامين ، فإن ذلك يقتضى أن نقسم هذا المبحث إلى مطلبين نوضح فى الأول عنصر الشعب فى الدولة الاسلامية كعنصر من العناصر التى يتألف منها الكيان المادى للدولة الاسلامية ، وفى الثانى نوضح هذا العنصر باعتباره ركناً رئيسياً من أركان الدولة فى النظام الدستورى المعاصر .

المطلب الأول

الشعب فى الدولة الاسلامية

حتى يتسنى لنا الوقوف على محتوى الشعب فى الدولة الاسلامية فإن ذلك يقتضى أن نتعرض للطوائف المختلفة التى تقيم على إقليم الدولة الاسلامية ، باعتبار هذه الطوائف يتألف منها عنصر الشعب فى الدولة الاسلامية .

والشعب فى الدولة الاسلامية يتكون من طائفتين رئيسيتين : مسلمين وغير مسلمين(١) وسنتناول هاتين الطائفتين كل منهما فى فرع خاص .

---

(١) السنهورى - . الخلافه ص ١٣٠ .
— محمد أسد — منهاج الاسلامية فى الحكم ص ٨٠ - ٨٣ .
— أبو الأعلى المودودى — نظرية الاسلام وهدية ص ١٨٦ — ١٨٨ .
— أحمد مسلم — القانون الدولى الخاص - الطبعة الثانية سنة ١٩٥٥ ص ٣٢٦ .

الفرع الأول

المسلمون فى الدولة الإسلامية

المسلمون هم الركيزة الأساسية والعنصر الغالب بين سكان الدولة الإسلامية، فنهم يتكون معظم سكانها ، وعليهم وحدهم دون غيرهم من السكان حق الدفاع عن الشريعة (الجهاد) ، كما أنه يجب أن توكل إليهم معظم الوظائف الرئيسية فى الدولة الإسلامية ، ومنهم وحدهم وغيرهم من المسلمين الذين يقيمون خارج إقليم الدولة الإسلامية تتألف الأمة الإسلامية . ذلك أن الأمة الإسلامية تمتد لتشمل جميع المسلمون فى كل بقاع الأرض ، سواء هؤلاء الذين يقيمون فى إقليم الدولة الاسلامية (دار الاسلام) ، أم الذين يقيمون خارج هذا الاقليم (دار العهد أو دار الحرب) . وإذا وفد إلى الدولة الاسلامية هؤلاء الذين يقيمون خارجها من المسلمين فإنهم يتمتعون برعويتها ، ولهم كل الحقوق وعليهم كل الالتزامات التى يتمتع بها أو يلتزم بها من يقيم إقامة دائمة على إقليم الدولة الإسلامية .

وإذا كانت الأمة الإسلامية تمتد لتشمل سائر المسلمين فى بلاد العالم المختلفة، فإن مضمون الشعب فى الدولة الإسلامية يختلف عن مضمون الامة ، لأنه — الشعب — يتكون من المسلمين وغير المسلمين فى حين أن الأمة الاسلامية لاتضم سوى المسلمين وحدهم .

وإذا كان هذا هو شأن الأمة الاسلامية فما هو إذن المعيار الذى يمكن بمقتضاه تمييز الأمة الاسلامية وتحديدها عن غيرها من الأمم والجماعات الأخرى ؟

المعيار المميز للأمة الإسلامية :

يتحدد هذا المعيار فى وحدة العقيدة ، ومن ثم فإن الأمة الاسلامية تتكون من المسلمين وحدهم الذين يؤمنون بالاسلام ، فالوحدة الدينية هى الأساس المشترك الذى بمقتضاه يمكن تمييز الأمة الاسلامية وتحديدها عن غيرها من الأمم والجماعات الأخرى(١) .

هذه الرابطة وحدها هى التى تولد لدى أفراد الأمة الاسلامية جميعا الرغبة فى العيش معا كنتيجة منطقية ولازمة للوحدة الدينية(٢) .

وإذا تحققت الوحدة الدينية وهى تنتج من الايمان بالاسلام ، دين الله الخالد ورسالته الأزلية لكل البشر ، فإن ذلك وحده كاف لوجود الأمة الاسلامية دون أن يتوقف هذا الوجود على أى معيار أو أساس آخر كاللون أو الجنس أو اللغة أو الثروة وتحتمت المساواة بينهم جميعاً بمقتضى الأخوة العامة التى أضفاها الشارع الاسلامى على المسلمين جميعا يقـول عز وجل « إنما المؤمنين أخوة »(٣) .

والمساواة التى قررها الاسلام هى مساواة مطلقة تشمل المساواة أمام

---

(١) عبد الوهاب خلاف ــ السياسة الشرعية ص ٦٣ .
ــ أبو الحسن الندوى ــ ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ص ٩٨ وما بعدها .

(٢) الدكتور ـ محمود حلمى ـ نظام الحكم الاسلامى مقارنا بالنظم المعاصرة ص ١٤ ، وله أيضا المجتمع الاسلامى ص ٢٨ وما بعدها .

(٣) سورة الحجرات آية ١٠ .

القانون والقضاء وتولى الوظائف العامة ، لأنها — أى المساواة — أصل من أصل البناء والهيكل القانونى للدولة الاسلامية وما يتفرع عنها من نظم سواء أكان نظاماً إجتماعياً أو سياسياً أو إقتصادياً أو قانونياً .

ففروق العناصر والأجناس والأصول البشرية التى هى أساس القوميات فى العصر الحديث هى فى نظر الإسلام مجرد عناوين وأسماء، لايلتفت الاسلام إليها ، أو يرتب عليها أى آثار قانونية . لأن المسلم مهما اختلف لونه أو جنسه أو لغته هو فى نظر الإسلام من أسرة واحدة ، مهما تعددت الأجناس أو الألقاب اللغوية التى تطلق عليها(١) .

وقد أكد القرآن الكريم هذا الأصل بقوله عز وجل « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عندالله أتقاكم »(٢) . كما يرجع إهدار الشارع لكل الفوارق بين الأجناس والأصول البشرية إلى وحدة أصل الإنسان فى نظر الشارع وهو ما أكده قوله عز وجل « يا أيها الناس إتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيراً ونساء .. »(٣)

وترتيبا على ذلك يقرر بعض الفقهاء بأن المساواة التى قررها الإسلام لأفراد الأمة الإسلامية بمقتضى وحدة العقيدة ، لاتعتبر من الركائز الاساسية للنظام الإسلامى ، أو من الواجبات الحتمية التى يلتزم بها الحكام والمحكومون فحسب،

---

(١) أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة - الوحدة الإسلامية - بحث مقدم إلى المؤتمر السادس لمجمع البحوث الإسلامية (مطبوع على الفولسكاب) ص ١ — ٦ — عباس محمود العقاد — الإنسان فى القرآن الكريم ص ٥٠

(٢) سورة الحجرات آية ١٣

(٣) سورة النساء آية ١

وإنما ترتبط ارتباطاً وثيقاً بأصول الإيمان لأنها أثر من الآثار المترتبة على عقيدة التوحيد ، التى إنبنى عليها صرح النظم الاسلامى .

فحيث قرر الاسلام وحدانية الله عز وجل فإن النتيجة الهامة المترتبة على ذلك هى هدم كل الفوارق بين الانسان وغيره من بنى جنسه ، فطالما أن كل البشر عبيد أمام ذاته المقدسة فهم أحرار فيما بينهم، لافوارق ولا تمايز بين الأجناس وبعضها، وأى إخلال بهذا المبدأ أو انتهاك له إنما هو شرك بالله عز وجل لأن ذلك يتضمن ألوهية الناس على الناس ، وهو مخالف لمبدأ التوحيد فى الاسلام .

من هذا نرى أنه بمقتضى عقيدة التوحيد التى يتحتم أن يؤمن بها المسلم ولا يكون مسلما إلا بها ، فإن ذلك يحتم الأخوة العامة بين المسلم والمسلم وما يترتب عليها من آثار قانونية تكفل له الحرية كل الحرية والمساواة كل المساواة، وهذا المبدأ من الواجبات الحتمية التى يلتزم بها المسلمون جميعاً حكاما أم محكومين وليس فقط من يمارس الولاية العامة عليهم(١) .

---

(١) أستاذنا الدكتور أحمد كمال أبو المجد - محاضرة عنوانها « منهج الاسلام فى تربية الفرد والجماعة » ص ١٧٠ — ١٧١ ، حيث يقرر « وعقيدة التوحيد ليست مجرد تقرير ميتافيزيقى لحقيقة الألوهية ولا هى مجرد إثبات فلسفى لفكرة عقلية وإنما هى منطق كامل لمنهج فى الفكرة ومذهب فى الاصلاح وأساس فى التشريع ويستطيع المتأمل فى جنبات النظام الاسلامى المتكامل أن يرى له مئات من النتائج والانعكاسات .

إن عقيدة التوحيد إذ تستجمع مشاعر الولاء والخضوع فى عقل الانسان ونفسه وتردها إلى الاله الواحد « ليس كمثله شىء» والذى «لم يكن له كفوا أحد» =

(١) ولكي يؤكد الشارع عز وجل هذا المعنى فإنه أضفى على المسلمين نوعاً من

= إنما تستفد في نفس الوقت هذه المشاعر من أي مخلوق من الناس أو قوة من قوى الطبيعة والإنسان ».

وقد قرر بن القيم هـذا المبدأ أيضاً بقوله « إن من رسخت في قلبه عقيدة التوحيد واتصف قلبه به عرف حقيقته الإلهية ونفى تلك الحقيقة ولوازمها عن كل ما سوى الله » (أعلام الموقعين ج ١ ص ١٧٢ وما بعدها) ».

محمد أبو زهرة — العقيدة الإسلامية بحث في المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الاسلامية سنة ١٩٦٥ ص ٢٢ وما بعدها .

— محمد حسين هيكل — الامبراطورية الإسلامية والأماكن المقدسة — ص ٢٠ ، حيث يقول « وفي مقدمة القواعد التي تأثر بها النظام السياسي الإسلامي ، الإيمان بالله لا إله إلا هو . . . فقد أدى هذا الإيمان إلى تقرير قواعد المساواة والاخاء ، فالمؤمنون جميعا سواسية أمام الله ، تجرى عليهم جميعا سنته بالقسط لا فرق بين أحد وصاحبه ».

محمد عبده — رسالة التوحيد ص ٣٠ .

Sir Mohamed Iqpal. The reconstruction of Religious thought in Islam. P. 154.

أبو الأعلى المودودى -- نظرية الإسلام وهديه ص ٢٧ .

— محمود شلتوت — من توجيهات الاسلام ص ٧٣ .

— عبد المتعال الصعيدى — السياسة الاسلامية في عهد الخلفاء الراشدين ص ٥١ — ٥٥ .

— فلهوزن — الدولة العربية ص ٢ ، ص ٩ .

— ضياء الدين الريس — النظريات السياسية الاسلامية ص ٢٨٠ ، ٢٧٣ =

القدسية الإلهية . فخصهم دون غيرهم من البشر وأسبغ عليهم العزة الإلهية التى أسبغها الله عز وجل على ذاته المقدسة وعلى رسوله صلى الله عليه وسلم ، بقوله «ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين »[1] بعد أن وضعهم موضع التكريم فى قوله عز وجل « ولقد كرمنا بنى آدم » [2] وهو ما يؤدى إلى الاعتراف لهم بالحقوق والحريات العامة لأن ، التكريم الذى أسبغه عليهم الشارع لايتحقق إلا بالاعتراف بكافة الحقوق والحريات العامة وكفالة التمتع بها[3] .

وإلى جانب ما ذكرنا من أدلة تؤكد تأسيس الأمة الإسلامية على العقيدة وما تحتمه عقيدة التوحيد من المساواة المطلقة والكاملة بين أفراد الجماعة الإسلامية ، الأمر الذى يؤكد أن ما منحه الشارع للمسلمين أسمى من أى نص ينص عليه فى الدستور أو التشريع الوضعى يقرر المساواة بين أفراد الجماعة ، ويفوق فى قيمته كل قيمة يمكن أن يمنحها أى دستور فى الشرق أو الغرب على حد سواء[4] ، فإنه توجد نصوص أخرى تؤكد هذا المعيار منها :

= — على عبد الواحد وافى — حقوق الإنسان فى الاسلام ص ٧ — ٦٢ .
— محمد عطية الابراشى — روح الاسلام ص ٥٦ — ٧٧ .
— محمد حميد الله — دولة الاسلام والعالم ص ٧٦ — ٧٧
— أبو عبيد — الأموال ص ٦ ، ص ٢٦٢ ، ٢٦٤ .
— ابن سعد — الطبقات الكبرى ص ٢٨٧ ، ٢٩٦ ، ٣٠٢ .
— رشيد رضا — الوحى المحمدى ص ٢٤٥ — ٢٤٧ .
— أبو يوسف ، الخراج ص ١٦ ، ٤٦ .

(١) سورة الحجرات آية ١٠ .
(٢) سورة الاسراء آية ٧ .
(٣) السيد سابق — عناصر القوة فى الإسلام ص ٢١٣ ،
(٤) مالك بن نبى — تأملات فى المجتمع العربى ص ٩١ ، ٩٢ .

قوله عز وجل : إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون »(1) .

وقوله : « واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا(2) .

وقوله : « والمؤمنين والمؤمنات بعضهم أولياء بعض(3) » .

وإلى جانب ما ذكر فى القرآن الكريم من آيات فإن السنة النبوية أكدت قيام الأمة الاسلامية على وحدة العقيدة وأكدت طرحها لكافة الفوارق المادية التى يمكن أن تميز بين البشر ، ومن هذه النصوص كما ذكرها الفقهاء ، قوله صلى الله عليه وسلم : — « الناس سواسية كأسنان المشط ، ولا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى » وفى رواية أخرى « الناس سواسية كأسنان المشط لافضل لأحمر على أسود ولا لعربى على عجمى » « ليس لعربى على عجمى فضل إلا بالتقوى » .

ومما يؤكد هذا الأصل ما روى أن أبا ذر الغفارى عير أحد المسلمين بأمه ولم يزد على قوله « يا ابن السوداء » فلما رفع الأمر إلى النبى صلى الله عليه وسلم غضب غضباً شديداً وقال « طف الصاع ، طف الصاع ، طف الصاع ، ليس لابن البيضاء على ابن السوداء فضل إلا بالتقوى أو عمل صالح » (*) .

« يا أيها الناس إن ربكم واحد ، وإن أباكم واحد كلكم لآدم ، وآدم من تراب ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم ، وليس لعربى على عجمى ولا لعجمى على عربى ولا لأحمر على أبيض فضل الا بالتقوى » .

---

(1) سورة الأنبياء آية ٩٢ .

(2) سورة آل عمران آية ١٠٣ .

(3) سورة التوبة آية ٧١ .

(*) طف الصاع بمعنى فاض الكيل .

« يا أيها الناس إن الله قد أذهب عنكم حمية الجاهلية ، وتعاظمها بآبائها فالناس رجلان ، رجل برتقى بالله تعالى ، ورجل فاجر شقى هين على الله تعالى » « وأنا شهيد أن العباد كلهم إخوة » .

« المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم » .

عير قيس ابن مطاطية سلمان وصهيب وبلال وازأصولهم فقام إليه معاذ وأخذ بتلابيبه إلى رسول الله صل عليه وسلم فقال : « يا أيها الناس ، إن الرب واحد وليست العربية بأحدكم من أب ولا أم ، وإنما هى اللسان فمن تكلم العربية فهو عربى(١).

« المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يثلمه (٢) » .

« المسلمون إخوة ولا فضل لأحد على أحد إلا بالتقوى(٣) .

« كلكم بنو آدم وآدم خلق من تراب ، لينتهين قوم يفتخرون بآبائهم أو ليكونن أهون على الله من الجعلان(٤) .

— « ليس منا من دعا إلى عصبية ، وليس منا من مات على عصبية ، وليس

---

(١) نقلا عن محمد أسد — منهاج الحكم فى الاسلام ص ٧٠ — ٧١ .
محمد عطية الابراشى — روح الإسلام صفحات ٢٣ ، ٢٧ ، ١٩٢ - ١٩٤ ، ٢٠٣ ، ٢١٣ ، ٢٢٣ .

(٢) الغزالى — احياء علوم الدين جـ ٢ ص ١٠٩ ، جـ ٢ ص ١٩١ .
السيوطى — الجامع الصغير جـ ٢ ص ٥٧٦ — ٥٧٧ .

(٣) السيوطى — المصدر السابق جـ ٢ ص ٥٧٦ — ٥٧٧ .

(٤) السيوطى — المصدر السابق جـ ٢ ص ٢٤٣ .

منا من قاتل على عصبية »(١) .

— مثل المؤمنين فى توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى »(٢) .

— « المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا »(٣) .

— وجاء فى حجة الوداع « أيها الناس إسمعوا قولى واعقلوه ، لتعلمن أن كل مسلم أخ للمسلم ، وأن المسلمين إخوة »(٤) .

من ذلك نتبين أن أساس الأمة الاسلامية ومنشيء وجودها هو وحدة العقيدة ، وأن مظاهر الاختلاف فى الأجناس ، أو اللغات ، ليس من شأنها أن تقلل أو تنال من هذا المعيار ، لأن الاختلاف هو سنة الله فى الكون(٥) ، وهو

---

(١) السيوطى — المصدر السابق ج ٢ ص ٤٠١ :

(٢) السيوطى — المصدر السابق ج ٢ ص ٤٥٩ .

— وقد رواه الغزالى وصاحب المغنى عن حمل الأسفار فى تخريج ما فى الإحياء من أخبار برواية أخرى من حديث لنعمان بن بشير : « سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « مثل المؤمنين فى توادهم وتراحمهم كمثل الجسد إذا اشتكى عضو منه تداعى سائره بالسهر والحمى » (الغزالى — إحياء علوم الدين وصاحب المغنى مطبوع مع الإحياء — طبعة الحلبى تحقيق الدكتور / بدوى طبانة ج ٢ ص ١٩١ .

(٣) الغزالى — إحياء علوم الدين ، وصاحب المغنى — المصدر السابق ج ٢ ص ١٩١ .

(٤) ابن هشام — السيرة النبوية ج ٣ ، ٤ ص ٤٢٣ .

(٥) عبد الله العربى — نظام الحكم فى الاسلام ص ٢٥ .

ما أشار إليه القرآن الكريم في قوله عز وجل « ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم »(1) بل إن اختلاف يعد من أقوى الأسباب المؤدية إلى قيام التعارف بين الشعوب وتقوية الصلات بينها لما ينتج عنه من تنوع الحيل والمساعي لمختلف الأجناس البشرية(2) ومن ثم فإن الاختلاف في العروق والأجناس التي تتألف منها الأمة الإسلامية يؤدي إلى إزدمارها ، وتنوع مظاهر الحضارة فيها لاختلاف المواهب والاستعدادات الفطرية لكل جنس من الأجناس حسب مداركه ومواهبه ، ويبدو ذلك واضحاً إذا ما رجعنا إلى عصر ازدهار الحضارة الاسلامية ، فعلى الرغم من اختلاف وتنوع الأجناس البشرية التي اعتنقت الاسلام وتنوع اللغات التي تنطق بها واختلاف الظروف والأحوال الاجتماعية ، فإن المجتمع الاسلامي بدا وحدة روحية واحدة وفعالة (3) .

لأنه من خلال هذا التنوع والاختلاف ظهر الابداع في مظاهر الحضارة وظلت الوحـــدة الدينية الأساس الروحي المشترك الذي انطوى تحت لوائه المسلمون جميعا ، وظلت هذه الوحدة بالغة القوة تبث في شعوب الأمة الاسلامية شعور التضامن في المصير(4) بحيث جبت كل مظاهر التنوع والاختلاف بين الشعوب المختلفة (5) ، فكل المسلمين عرباً كانوا أم غير عرب تتشكل منهم الأمة الاسلامية(6) .

---

(1) سورة الروم آية ٢٢ .

(2) عبد الوهاب خلاف — السياسة الشرعية ص ٦٣ .

(3) Hiadar Bammat : visages de l ,Islam P. 38.

(4) حيدر بامات — وجوه الاسلام المصدر السابق ٢ .

(5) حيدر بامات — المصدر السابق ص ٣ .

(6) بطرس بطرس غالي — التنظيم الدولي (المدخل لدراسة التنظيم الدولي =

ويترتب على كون الأمة الاسلامية تقوم على أساس الوحدة الدينية أن شعب الدولة الاسلامية من المسلمين يعتبرون جزءاً لايتجزأ من أفراد الأمة الاسلامية لأن الامة الإسلامية تتسع لتضم جميع المسلمين — كما أشرنا — فى بلاد العالم المختلفة ولا يحتاج المسلمون المقيمون خارج إقليم الدولة الاسلامية إلى إجراء مسبق للحصول على جنسية الدولة، كما لهم حق دخولها والاقامة فيها دون أن يتوقف ذلك على الحصول على تصريح من السلطات العامة فى الدولة الاسلامية، بحيث يكون لهم كل الحقوق وعليهم كافة الالتزامات التى يتمتع بها أو يلتزم بها من يقيم إقامة دائمة فى أرض الدوله الاسلامية من المسلمين(1).

= دراسة دستورية للتنظيمات العالمية طبعة ١٩٥٦) ص ٥، حيث يقول: «وليس فى تاريخ الدول الاسلامية دعوة حرة إلى ما يسميه القانون الدولى، تنظيما دوليا وعلة ذلك أن الاسلام جعل من العرب أولا ثم منهم وممن تبع دينهم من الأمم الأخرى ثانياً أمة موحدة، عليها أن تتماسك وتتناصر وتتحد فى ظل الدين «واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا».

— وهذا ما قرره أرنولد فى كتابه «الدعوة إلى الإسلام» حيث يقول: كان دخول الاسلام فى المجتمع العربى لم يكن قضاء على قليل من العادات البربرية الوحشية فحسب، وإنما كان انقلابا كاملا لمثل الحياة التى كانت سائدة من قبل، وهذا دليل قاطع على ما تتسم به تعاليم محمد من صفة تبشرية أساسية. ذلك أن النبى أصبح بذلك رمزاً لأسلوب جديد. وكانت المساواة بين المؤمنين فى الاسلام وما ساد بينهم من أخوة مشتركة لاتسمح بوجود فوارق بين عربى وعجمى أو بين حر وعبد، فكرة عارضت فى الصميم الشعور القبلى عند العربى ...» (الدعوة إلى الاسلام لأرنولد ص ٤٤).

(1) الدكتور محمود حلمى — نظام الحكم الإسلامى مقارناً بالنظم المعاصرة ص ١٠.

وعلى ضوء ذلك الوصف نتبين أن اتجاه الشريعة الاسلامية أوسع مدى وأعمق فى إنسانيته وشموله ، من التصور الضيق الذى تبنى عليه القوميات المعاصرة - كما سنوضح تفصيليا فيما بعد - نظرياتها فى بحثها عن معيار الأمة وأساس القومية حيث تعوّل هذه القوميات فى تحديدها للمعايير التى تسهم فى وجودها على عوامل وعناصر مادية ، كالعوامل الاقتصادية أو الإنتماء إلى جنس معين ، كما قد تعوّل على أسباب معنوية لا تصل إلى الشمول والإحاطة الذى يؤدى إليه معيار الأمة الإسلامية .

الفقه الاسلامى وفكرة القومية :

يقرر بعض الفقهاء أن الاسلام يرفض أساسا فكرة القومية ، وتأسيسا على ذلك يذهب هذا الرأى إلى أن من أهم خصائص وسمات الدولة الاسلامية أنه ليس لعنصر القومية خط فى إيجادها وتركيبها وإنما هى دولة فكرية مؤسسة على مبادىء وغايات معينة واضحة ، بحيث من قبل هذه المبادىء وأعرب عن استمساكه بها أصبح مشاركا فى تسيير دفتها من غير أن ينظر إلى جنسيته أو سلالته ، والاسلام وفقا لذلك يعتبر المنهاج الفكرى الوحيد الذى يمتاز من بين الافكار والمذاهب منذ ظهورها حتى الآن - بأنه يقيم على أساس الفكرة فحسب نظاما للدولة مطهراً من العصبيات الجنسية .. ويدعو الناس كافة إلى الإيمان بهذه الفكرة والانضواء تحت لوائها حتى تتشكل دولته فكرية غير مقيدة بجنس ولاقومية ..(١)

وتدعيما لهذا الاتجاه توقف البعض فى موقف الفقه الاسلامى من قضية

---

(١) أبو الاعلى المودودى ، نظرية الاسلام وهديه ص٧١ وما بعدها وانظر أيضاً رسالتنا «رئيس الدولة بين الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية المعاصرة» الجزء الأول ص٤٦ ومابعدها .

الوحدة العربية قائلا « ليس لى رأى فى الوحدة العربية . . . لا أشتغل بها . . لست من أنصارها ، ولا من أعدائها » ويدلل صاحب هذا الاتجاه على رأيه بقوله « غير خاف عليكم أن الدين لم يذهب إلى العصبية الجنسية ، ولم يفرق بين العرب وغير العرب ، وجعل الأمة الإسلامية وحدة لا فرق بين أجناسها » (١) .

وهذا الرأى أو ذاك لا نسلم به وإنما يجب أن ننظر إلى فكرة القومية ومدى مواءمتها مع أحكام الشريعة الإسلامية من زاويتين :

الزاوية الأولى : إذا أخذنا بفكرة القومية بالمفهوم الذى تعتنقه القوميات المعاصرة والذى بمقتضاه تؤسس فكرة القومية على أسس مادية محورها التعصب لجنس معين ، أو قيامها على عوامل اقتصادية ، أو النطق بلغة معينة ، فإننا نوافق صاحب هذا الرأى على أن فكرة القومية بهذا المعنى يرفضها الاسلام لكونه لم يعر العوامل المادية أى اهتمام ، فوق أن هذه العوامل تتعارض أساساً مع اتجاه الشارع الإسلامى ورفضه بكل قوة كل ما يميز الانسان على غيره إذا كانت عوامل من شأنها أن تؤدى إلى التعصب لأصل من الأصول البشرية أو النطق بلغة معينة.. إلى غير ذلك من العوامل كما أوضحنا . **الزاوية الثانية** : أما إذا نظرنا إلى فكرة القومية على ضوء أحكام الشريعة الاسلامية وقسناها بقيم الاسلام ومعاييره وأسسه فإننا نرى أن هذه الفكرة لا تتعارض مع أحكام الاسلام وقواعده .

ومرد ذلك ما سبق أن قررناه من أن الوحدة الدينية هى أساس الأمة الاسلامية، وهذه الوحدة أيضا هى أساس القومية الاسلامية بحيث تمتد حدود القومية حسب

---

(١) هذا الرأى لفضيلة الشيخ محمد مصطفى المراغى نقلا عن كتاب أراء وأحاديث فى الوطنية والقومية لساطع الحصرى ص ١٣٨ ، ١٣٩ .

تعاليم الاسلام وأسسه ، لتتطابق مع فكرة الأمة الاسلامية . ومن ثم فإنه إذا كانت الأمة الاسلامية تمتد لتشمل جميع المسلمين فى كل بقاع الأرض فن هؤلاء أيضا تنبثق فكرة القومية بحيث تتطابق الفكرتان ، فكرة القومية ، وفكرة الأمة، دون أن يكون هناك تعارض أو تنافر من حيث الأحكام التى تنتظمهما بحيث تتطابق الدائرتان(١). هذا وسوف نبين موقف الفقه الاسلامى من فكرة القومية العربية وسوف سنتبين بجلاء عدم صحة الرأى الذى يعارض الوحدة العربية .

بين الشعب والأمة فى الفقه الاسلامى :

فى حديثنا عن المسلمين فى الدولة الاسلامية قررنا أن معيار الأمة الاسلامية ومعيار القومية ، هو الوحدة الدينية ، فهى الجامع المشترك الذى ينطوى تحت نطاقه المسلمون جميعا ، فى مشارق الأرض ومغاربها سواء كانوا يقيمون فى دار الاسلام أو فى دار الحرب أو فى دار العهد ، ومن هؤلاء تتكون الأمة والقومية الاسلامية كنتيجتين منطقيتين للوحدة الدينية التى أوجبها الاسلام .

وباستعراض واقع العالم الإسلامى اليوم نجد أن الأمة الاسلامية موزعة على كثير من الدول الاسلامية نتيجة للتفتت والانهيار الذى سببته عوامل شتى ، ساهم فيها بقدر المسلمون من ناحية ، وبقدر آخر غير المسلمين ، نتيجة لمؤامرات الاستعمار والمكائد والمؤامرات التى واجهها المسلمون منذ بداية الدعوة

---

(١) فى تفصيلات أساس القومية يراجع :

— الدكتور / صوفى حسن أبو طالب دروس فى المجتمع العربى سنة ١٩٦٦ ص ١٣٢ — ١٤٤ ، ص ٢٢٥ — ٢٤٨ ،

— وسوف نعود إلى بحث الموضوع عندما نتكلم عن الأسس التى تقوم عليها الأمم المعاصرة ومنها الدين .

الاسلامية ، واستطاع المسلمون نتيجة لقوة العقيدة أن يتصدوا لها فى فترات ، واستطاعت هذه العوامل أن تنتج آثارها فى فترات أخرى ، نتيجة لضعف المسلمين وبعدهم عن الاسلام .

والشعب فى أى دولة من هذه الدول قد يكون مكونا من المسلمين وحدهم كما هو الأمر فى المملكة العربية السعودية حيث يشكل المسلمون مجموع الشعب فى الدولة ، وكما هو الأمر فى دولة باكستان التى كان للعقيدة الاسلامية الفضل الأكبر والعامل الاساسى فى تتويج نضالها ضد الهند والمملكة المتحدة إلى أن تحقق لها الاستقلال[1].

---

(١) وإذا كنا نذهب إلى باكستان فاننا لنا وقفة محزنة على ماجرى فيها فاذا كانت الدوافع والمبررات الدينية هى التى أدت إلى إستقلال باكستان فان البعد عن الدين إكتفاء بالنصر الذى تحقق باسمه ، هو اليوم السبب الرئيسى الذى يهدد وحدتها ، هذا البعد وجد مناخا طيبا نتيجة لما يكيده أعداء الاسلام وما يبغوه لهذه الدولة من التفكك والإنهيار ، وإذا ألقينا نظرة فاحصة على خريطة من يؤججون النار فى باكستان ويسفكون دماء أبنائها ويبثون الفرقة بينهم ، فاننا سوف نتبين بجلاء مدى المؤامرات التى حيكت ضد وحدة الأمة الاسلامية فى باكستان لاسيما فى غيبة المشرق الاسلامى الذى تشغله اليوم حربا صليبية من نوع جديد وإن كان اليهود هم واجهتها الظاهرة وحملة السلاح فيها ، إلا أننا نؤكد أن الوحدة الدينية كمعيار حاسم لوجود الأمة الاسلامية ليس شيئا ماديا يفرض نفسه ويحقق الوحدة بعصا سحرية ، إنما الأمر يتوقف فى النهاية ، على مدى تمسك المسلمين بالاسلام ، ومدى التزامهم بما يوجبه الاسلام عليهم من =

كما قد يكون الشعب فى الدولة الاسلامية مكونا من المسلمين وغير المسلمين كما هو الأمر فى جمهورية مصر العربية حيث يشكل المسلمون أغلبية سكانها كذلك الأمر فى معظم البلاد العربية(١) .

كما قد لا تهيء الظروف لبعض أفراد الأمة الاسلامية من تحقيق الاستقلال، وتكوين دولة كما هو الأمر فى الطوائف الاسلامية التى تعيش فى مختلف الدول غير الاسلامية(٢) .

ومن هذا العرض نتبين أن الشعب فى الدولة الاسلامية لا يتحدد نطاقه ومضمونه من المسلمين وحدهم ، فضمون الشعب فى الدولة الاسلامية يختلف عن مضمون الأمة الاسلامية من حيث النطاق والمدى .

= قواعد تحتم الوحدة إعمالا لقوله عز وجل « واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا » .

(١) يقرر أستاذنا الدكتور — صوفى أبو طالب أن المسلمين يشكلون الغالبية العظمى من شعوب الدول العربية (٩٣ ٪) إلى جانب أقليات غير إسلامية من المسيحيين الذين يشكلون أغلبية غير المسلمين وأقلية صغيرة من اليهود .

(صوفى حسن أبو طالب — المجتمع العربى ص ٢٢٥ — ٢٢٦) .

(٢) يجب أن نشير هنا إلى المذابح البشرية التى يلاقيها المسلمون العرب اليوم فى إقليم ارتيريا المحتل من قبل الحبشة والذى يواجه فيه المسلمون عملية إبادة كاملة تعيد إلى الأذهان الحروب الصليبية فى القرون الوسطى وهو ما يوجب على الدول العربية والاسلامية أن تتكاتف جميعا لإنقاذ المسلمين فى إرتيريا ولاسيما وأن هذا الاقليم عربى مسلم يحتل مكانا استراتيجيا يعتبر مفتاح الأمة العربية من الجنوب اغتصب بالقوة من قبل الحبشة .

فمن حيث النطاق فان مفهوم الشعب يتسع ليشمل المسلمين وغير المسلمين فى الدولة بحيث لا يشكل المسلمون كل الشعب وإن كانوا غالبيتهم .

أما من حيث المدى فان الأمة الاسلامية يتسع مداها لتشمل كل المسلمين فى العالم الاسلامى وغيره من البلاد الاخرى التى لاتدين غالبيتها بالاسلام .

الفرع الثانى

غير المسلمين فى الدولة الاسلامية

الأصل فى أهل دار الاسلام — الشعب فى الدولة الاسلامية — أن يكونوا جميعهم من المسلمين ، الا أن ذلك لا يتحقق فى غالب الأمر فقد توجد إلى جانب الأغلبية من المسلمين طوائف أخرى هم غير المسلمين الذين يقيمون اقامة دائمة أو مؤقتة فى اقليم الدولة الاسلامية(١) .

وغير المسلمين فى الدولة الاسلامية ينقسمون إلى طائفتين رئيسيتين : ذميون ، ومستأمنون .

---

(١) فى تفصيلات أساس القومية راجع :

— أستاذنا الدكتور / صوفى حسن أبو طالب — دروس فى المجتمع العربى سنة ١٩٦٦ ص ١٣٢ — ١٤٤ ، ص ٢٣٥ — ٢٤٨ .

— وسوف نعود إلى بحث الموضوع عندما نتكلم عن معايير القومية فى النظام الوضعى ومنها الدين .

(أ) السنهورى — الخلافة ص ١٣٢ .

— عبد الكريم زيدان — أحكام الذميين والمستأمنين فى دار الاسلام ص ١٩ .

أولا — الذميون :

الذمة فى اللغة تعنى ، العهد ، أو الأمان ، أو الحق ، أو الحرمة(١) أما فى الاصطلاح فيقصد بأهل الذمة غير المسلمين ممن يلتزمون بأداء الجزية الذين يقيمون إقامة دائمة فى الدولة الإسلامية وهؤلاء لهم ذمة مؤبدة بمقتضى التزامهم بأحكام القانون الإسلامى لأنهم يقيمون إقامة دائمة فى الدار التى يجرى عليها حكم الله ورسوله ومن ثم فإن النظام العام للدولة يحتم سريان القانون الإسلامى عليهم(٢).

---

(١) ابن عابدين — رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار المعروف بحاشية ابن عابدين ج ٣ ص ٣١٦ .

— السرخسى — المبسوط ج ١٠ ص ٨٢٧ .

— الخطيب — مغنى المحتاج ج ٤ ص ٢٣٦ .

— ابن القيم — أحكام أهل الذمة ج ٢ ص ٤٧٥ ، ويقرر ابن القيم بأن الذمة من جنس لفظ العهد والعقد والميثاق ثم صار يستعمل فى كل ما يمكن أخذ الحق من جهته سواء وجب بعقده أو بغير عقده .

(٢) ابن القيم — المصدر السابق ج ٢ ص ٤٧٥ ، ٤٧٦ .

— وليس صحيحاً ما يذكره الدكتور محمد كامل ياقوت فى تعريفه للذميين بأنهم : « أفراد الجماعات الاقليمية غير المسلمة التى خضعت للولاية الإسلامية ومنحت الأمن والأمان فى أنفسهم وعقائدهم وأموالهم بأن لهم ذمة الله ورسوله » لأن هذا التعريف يحدد الذميين بأفراد الجماعات الاقليمية ، ولا يمكن التسليم بأن أهل الذمة فى الدولة الإسلامية يكونون جماعة اقليمية لأن ذلك من شأنه المساس بسيادة الدولة الإسلامية ، فأهل الذمة سواء أكانوا يعيشون بين المسلمين أو فى مدن أو قرى خاصة بهم لا يمكن الاعتراف بأنهم جماعة اقليمية كما يرى صاحب هذا التعريف (الشخصية الدولة ص ٤٣١)

وأهل الذمة كما يرى كثير من الفقهاء من أهل دار الإسلام[1] ومن ثم يعدون من مواطنى الدولة الإسلامية ، فصفة المواطن تنسحب على المسلم والذمى على حد سواء ، وبمعنى آخر فإن كلاهما يحمل جنسية الدولة الإسلامية .

= — كما لا نوافق على التعريف الذى قال به الدكتور عبد الكريم زيدان بأن أهل الذمة هم المعاهدون من النصارى واليهود وغيرهم ممن يقيم فى دار الإسلام لأن ذلك التعريف يخلط بين المعاهدين وأهل الذمة كما أنه لا يميز بين من يقيم إقامة دائمة وهو الذمى والذى يقيم إقامة عارضة وهو المستأمن أو المعاهد . (عبد الكريم زيدان - أحكام الذميين والمستأمنين فى دار الإسلام ص ٢٢).

(١) يقرر محمد بن الحسن أن الذمى « من أهل دارنا » وأما المستأمن فلا يعتبر من أهل دارنا » (السير الكبير شرح السرخسى ج ١ ص ٢٠٧) وفى موقع آخر يقر محمد بن الحسن « لأن المسلمين حين أعطوهم الذمة فقد التزموا دفع الظلم عنهم ، وهم صاروا من أهل دار الإسلام .. » (السير الكبير ج ١ ص ١٤٠) .

— الكمال بن الهمام — فتح القدير ج ٤ ص ٢٧٥ « ولأنه بعقد الذمة صار من أهل الدار » .

— الكاسانى — بدائع الصنائع ج ٥ ص ٢٨١ « والذمى من أهل دار الإسلام » .

- ابن قدامة - المغنى ج ٥ ص ٥١٦ « .. وهى لكم أى لأهل دار الإسلام والذمى من أهل الدار التى تجرى عليه أحكامها » .

— أحمد مسلم — القانون الدولى الخاص ٥٦ .

— عبد القادر عودة — التشريع الجنائى الإسلامى ج ١ ص ٣٠٧ .

— على الزينى — القانون الدولى الخاص المصرى المقارن ج ١ ص ١٧٥ .

وقد ذهب بعض الفقهاء إلى اعتبار أهل الذمة فى حكم المتجنسين بجنسية الدولة الإسلامية ، وهم الذين اكتسبوا الجنسية الطارئة للدولة ولم يكن يتمتعون بها بحسب الأصل[1] وهو قول لا نسلم به . وقد سبق أن قلنا أن معظم الفقهاء يرون أن الذمى « من أهل دارنا » أو « من أصل دار السلام » فهم لا يفرقون بين الذمى وبين المسلم فى كونهما يعتبران من أصل الدار وبالتالى فإن كلاهما يحمل جنسية الدولة الإسلامية .

(١) عبد الكريم زيدان — أحكام الذميين والمستأمنين فى دار الإسلام ص ٢٤ حيث يقول « وعقد الذمة يشبه التجنس فى الوقت الحاضر . » إلا أنه عاد واعترف بأنهم يحملون جنسية الدولة ص ٦ — ٣٦ .

— محمد حميد الله — مقدمة كتاب أحكام أهل الذمة لابن القيم ص ٨٩ حيث يقرر « لقد رجح المسلمون الدين أساساً للوطنية وفارقا بين الأهالى والأجانب ، فغير المسلمين من سكان دار الإسلام هم الأجانب من الأقليات » وما يؤخذ على صاحب هذا الرأى أنه خلط بين فكرة الوطنية وبين فكرة الأمة فالدين هو أساس الأمة الإسلامية كما سبق أن وضحنا فى حين أن فكرة الوطنية يتساوى فيها المسلم والذمى وعلى ذلك فإن الدين وأن كان يصلح معياراً دقيقاً للتفرقة بين من ينتمى إلى الأمة الاسلامية ومن لا ينتمى إلا أنه لا يصلح معياراً للتفرقة بين الوطنيين وغير الوطنيين لأن الوطنية يشترك فيها المسلم وغير المسلم وأقوال الفقهاء المسلمين التى ذكرناها فى الهامش السابق تدل دلالة كافية على صحة ما نراه فى هذا الصدد من حيث أن الذمى يتساوى مع المسلم فى الوطنية وفى كونهما يتمتعان بجنسية الدولة .

— حامد سلطان — أحكام القانون الدولى فى الشريعة الاسلامية ص ٢٢٣ — ٢٢٥ .

— محمد عبد المنعم رياض القانون الدولى الخاص ص ٧٧ .

ولهذا نرى أن الذميين من شعب الدولة الاسلامية الذين يتمتعون بجنسيتها ابتداء ، فهم ليسوا من المتجنسيين لأن الجنسية بالنسبة لهم ليست صفة طارئة وإنما هى صفة أصلية ، أما المتجنسون بجنسية الدولة الاسلامية فهم الحربيون والمعاهدون الذين يقدمون إلى الدولة الاسلامية ويقيمون فيها بشروط معينة قررها الفقهاء بحيث يعدون إذا توفرت فيهم هذه الشروط من أهل دار الاسلام وفى هذه الحالة يمكن أن نوافق الرأى السابق الذى يذهب إلى أنهم متجنسين لأن الجنسية لم يتمتعوا بها بحسب الأصل .

وإذا كنا لا نوافق الرأى الذى يذهب إلى نفى الجنسية الأصلية على الذمى الذى يقيم إقامة دائمة فى أرض الدولة الاسلامية، فإننا لا نوافق على الرأى الذى ينفى عنهم الجنسية مطلقا ويعتبرهم من فئة الأجانب(١) .

ويقرر الفقهاء أنه لا يجوز أن يعقد الذمة إلا الامام أو نائبه ولا يصح أن تعقد من غيرهما(٢) بخلاف بعض الأئمة الذى أجاز أن يعقد الذمة غير

---

(١) محمد حميد الله - مقدمة كتاب أهل الذمة لابن القيم ص ٨٩ .
- أحمد طه سنوسى - الجنسية فى التشريع الاسلامى ص ٤٤ ، ٥٧ - ٦٣ .
- محمد كامل ياقوت - الشخصية الدولة ص ٤٣١ وما بعدها .
- حامد سلطان - أحكام القانون الدولى فى الشريعة الاسلامية ص ٢٢٣ - ٢٢٥ .
- محمد عبد المنعم رياض ، القانون الدولى الخاص ص ٢٠٩ .
(٢) ابن قدامة - المغنى ج ٨ ص ٥٧٢ ، ٥٧٨ والشرح الكبير لابن قدامة المقدسى ج ١٠ ص ٥٨٤ ، ٥٨٧ .
- الخطيب - مغنى المحتاج ج ٤ ص ٢٤٣ .

الامام أو نائبه من آحاد المسلمين حتى ولو كان عبدا(١) .

ونرى أنه يجب التمييز بين :

(ا) غير المسلمين من الفئات التي يجوز منحهم الذمة ممن يقيمون في بلاد الاسلام أصلا وهؤلاء تثبت لهم الذمة بمقتضى قبولهم أحكام الشريعة الاسلامية باعتبارها القانون الواجب التطبيق على كل من يقيم في أرض الدولة الاسلامية من مسلمين وغيرهم ولا يجوز للامام أو نائبه الامتناع عن ذلك متى قبلوا تطبيق القانون الاسلامي وأداء الجزية وهو ما أشار إليه ابن القيم وغيره من الفقهاء(٢) .

ويرى فريق آخر ان للخليفة أو نائبه سلطة تقديرية في منح الذمة لغير المسلم أو الاحجام عنها بحسب ما يرتبط بالمنح أو المنع من مصلحة أو مفسدة تلحق بالمصلحة العامة للمجتمع الاسلامي ، ويرتب هذا الرأي على ذلك وجوب اجابة غير المسلم ومنحه الذمة إذا كان سيترتب على ذلك مصلحة تعود على المجتمع

= — الشيرازي — المهذب ج ٢ ص ٢٥٣ .
— الشيخ محمد عليش — منح الجليل شرح مختصر خليل ج ١ ص ٧٥٦ .
— ابن المرتضى — البحر الزخار ج ٥ ص ٤٤٧ .
— الخرشي — شيء الخرشي على مختصر الجليل ج ٣ ص ١٤٣ .
(١) المرغيناني والكمال بن الهمام - الهداية وفتح القدير ج٤ ص٣٠٠-٣٠١.
(٢) ابن القيم — أحكام أهل الذمة ج ٢ ص ٤٧٥ ، ٤٧٦ .
— ابن قدامة - المغني — ج ١٠ ص ٧٧٥ .
— ابن قدامة المقدسي — الشرح الكبير ج ١٠ ص ٦٠٣ .
— أبو يوسف — الخراج ص ١٣٨ — ١٤٤ .
— أبو عبيد — الأموال ص ٣٧ — ٣٠ ، ٣١ .

الاسلامى وعدم جواز ذلك إذا كان سيلحق المجتمع الاسلامى ضرر من وراء منح غير المسلم الذمة(١) .

ونرى أن الرأى الذى يذهب إلى إجابة غير المسلم ومنحه الذمة على سبيل الوجوب هو الرأى الصواب ولا يجوز للامام أو نائبه الاحجام عن الاعتراف لغير المسلم بذلك طالما أنه قبل الجزية وجريان أحكام القانون الاسلامى عليه(٢) والاعتراف بالذمة فى هذه الحالة لايترتب عليه أى أضرار تقع على المجتمع الاسلامى لأن الضرر لايقع الافى حالة الامتناع عن أداء الجزية أو رفضه أحكام القانون الاسلامى، وفى هذه الحالة تطبق القواعد القانونية التى نص عليها الشارع الاسلامى باعتباره من مواطنى الدولة الاسلامية الأمر الذى يتحتم خضوعه وامتثاله لنصوص القانون الاسلامى .

(ب) غير المسلمين الوافدين إلى اقليم الدولة الاسلامية من دار العهد أو دار الحرب بمقتضى امان صادر من الامام أو نائبه أو آحاد المسلمين وهؤلاء بحسب الأصل أجانب فى نظر القانون الاسلامى ولايعدون من مواطنيها أو رعيتها (٣) ولا يكتسبون الرعوية الاسلامية (جنسية الدولة) إلا بشروط محددة ، كما لو أصبح ذميا أو اعتنق الاسلام فإنه يكون قد تجنس بجنسية الدولة الاسلامية وأصبح من رعيتها ، وهذه الجنسية لم

---

(١) الخرشى - شرح الخرشى ص ١٤٣ - ١٤٤

(٢) عبد الكريم زيدان - أحكام الذميين والمستأمنين فى دار الاسلام ص ٣١ .

(٣) ابن القيم - أحكام أهل الذمة جـ ٢ ص ٤٧٦ .

يحصل عليها ابتداء بحسب الأصل وانما هى جنسية طارئة لتغير حالته القانونية ، فهو قد اكتسبها بقوة القانون بمقتضى إسلامه أما فى حالة صيرورته ذميا فانه يكون قد اكتسبها بمقتضى السلطة التقديرية للسلطة العامة التى لها الحق فى تقدير منحه الجنسية من عدمه بحسب ما يترتب على ذلك من مصلحة أو مفسدة تعود على المجتمع الاسلامى .

فئات أهل الذمة من رعايا الدولة الاسلامية :

اختلف الفقهاء فى تحديد فئات أهل الذمة التى يكون لها الحق فى التمتع برعوية الدولة الاسلامية وحمايتها ومرجع هذا الخلاف ، اختلاف غير المسلمين من المقيمين إقامة دائمة على اقليم الدولة الاسلامية ، فى العقائد أو الاديان التى ينتمون إليها وهو ما سنوضحه على النحو التالى :

١ — بالنسبة لأهل الكتاب من اليهود والنصارى فقد اتفقت وجهات نظر الفقهاء فى وجوب الاعتراف لهم بالذمة والاعتراف لهم بالرعوية الاسلامية إذا التزموا بأمرين :

الأول : بذل الجزية فى مواعيدها المقررة .

الثانى : قبول جريان أحكام القانون الاسلامى عليهم والامتثال لأحكامه .

ويرجع سند مشروعية حقهم فى التمتع برعوية الدولة الاسلامية إلى نص الشارع حيث يقول عز وجل « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطو الجزية[١] » .

---

(١) سورة الممتحنة آيه ٩ .

٢ — أما الطائفة الثانية فهم المجوس وهؤلاء أيضا يقرر الفقهاء حقهم فى التمتع برعوية الدولة الاسلامية وحمل جنسيتها ، وهم وان كانوا من غير أهل الكتاب كما هو الأمر فى الفئة الأولى الا أن السنة وهى المصدر الثانى من مصادر التشريع الاسلامى قد قررت لهم هذا الحق، فقد ثبت أن الرسول صلى الله عليه وسلم قبل الجزية من مجوس هجر وقال فيهم « سنوا فيهم سنة أهل الكتاب » (١).

٣ — أما بالنسبة للمشركين فالبعض يذهب إلى عدم الاعتراف لهم بالرعوية الاسلامية وعدم جواز منحهم الذمة لأن النصوص قد قصرت هذا الحق على أهل الكتاب ، والمجوس ، فيبقى غيرهم على حكم الأصل ، ويستدل من قال بذلك بقوله تعالى :

« واقتلوهم حيث وجدتموهم » (٢) وبناء على ذلك لا يجوز الاعتراف للمشركين من غير أهل الكتاب والمجوس بالذمة ومن ثم لا يجوز اعتبارهم من

---

(١) ابن عابدين — حاشية ابن عابدين جـ ٣ ص ٢٧١
— الكاسانى — بدائع الصنائع جـ ٧ ص ١١٠ — ١١١
— ابن نجيم — البحر الرائق شرح كنز الدقائق جـ ٥ ص ١١٩ - ١٢٠
— ابن حزم — المحلى جـ ٧ ص ٣٤٥
— ابن قدامة — المغنى جـ ١٠ ص ٥٦٨
— ابن قدامة المقدسى — الشرح الكبير مطبوع مع المغنى جـ ١٠ ص ٥٨٤ ، ٥٨٥ .
— البيجرمى — حاشية البيجرمى على شرح الخطيب ص ٢٣٢ ، ٢٣٣ .
— الشيرازى — المهذب جـ ٢ ص ٢٥٠ وما بعدها .
— أبو عبيد - الأموال ص ٣٢ - ٣٦ . - أبو يوسف - الخراج ص ١٢٢
(٢) سورة النساء آية ٨٩ .

رعوية الدولة الاسلامية(١) ويرى البعض الآخر جواز منح الذمة لجميع غير المسلمين فيما عدا عبدة الأوثان من العرب ويستدلون بأخذ الرسول صلى الله عليه وسلم الجزية من المجوس فدل ذلك على جواز الاعتراف لغيرهم بها ، ويستدلون بعدم سريان ذلك على عبدة الأوثان من العرب لأن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يقبل منهم الا الإسلام أو السيف كما يستدلون بقوله تعالى « واقتلوهم حيث وجدتموهم(٢) .

ويرى البعض الآخر جواز الاعتراف بالذمة لجميع غير المسلمين وثنيين كانوا أو غير وثنيين من العرب أو غير العرب (٣) .

٤ — أما الطائفة الأخيرة ، فهم طائفة الذين ارتدوا عن الاسلام ، وهؤلاء لا ذمة لهم ، لأن الذمة تتعارض مع القاعدة المقررة في القانون الاسلامي التي

---

(١) ابن قدامة - المغنى ج ١٠ ص ٥٦٨ - ٥٦٩

— ابن قدامة المقدسي - الشرح الكبير ج ١٠ ص ٥٨٦

— ابن حزم - المحلى ج ٧ ص ٣٤٥.

— الخطيب - مغنى المحتاج ج ٤ ص ٢٤٤ .

— الماوردى - الأحكام السلطانية ص ١٤٣ .

— أبو يعلى - الأحكام السلطانية ص ١٥٤ .

(٢) الكاساني — بدائع الصنائع ج ٧ ص ١١٠ - ١١١

— أبو يوسف - الخراج ص ١٢٢

— أبو عبيد - الأموال ص ٢٦ .

— الكمال بن الهمام - فتح القدير ج ٤ ص ٣٧١ ، ٣٧٢

— ابن عابدين - حاشية ابن عابدين ج ٣ ص ٣٧١ .

(٣) الشيخ عليش — منح الجليل شرح مختصر خليل ج ١ ص ٧٥٦ .

تحتم اهدار دم المرتد ووجوب قتله «من بدل دينه فاقتلوه» فى حين أن الذمة تحتم عصمة دم المرتد وحمايته ، ومن ثم تتعارض القاعدتان ، قاعدة اهدار دم المرتد وقاعدة عصمة دمه بمقتضى الذمة ، وهذا غير جائز(١) إلى جانب أن حكمة مشروعية الذمة ترجع إلى كونها وسيلة إلى الاسلام ، والمرتد عرف محاسن الاسلام وذاق حلاوة الايمان فلا يكون منحه الذمة وسيله إلى الفرار من تطبيق القانون الإسلامى عليه إليه ، فالهدف من منحه الذمة غير متحقق فلا يجوز أن يعترف له بها ويجب تطبيق نصوص القانون الاسلامى عليه فى هذه الحالة(٢) .

حقوق الذمى وواجباته :

القاعدة العامة فى الفقه الاسلامى ، أن الذمى يتمتع بكافة الحقوق المقررة

= — ابن عرفة — حاشية الدسوقى على الشرح الكبير ج ٢ ص ٢٠١ .
— أبو عبيد — الأموال ص ٢٦ .
— وبعض الآراء فى هذا الاتجاه تستثنى مشركى قريش من هذه القاعدة لمكانة قريش من الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولكون قريش قد أسلموا جميعاً فاذا وجد بينهم مشرك فهو مرتد يطبق عليه القانون الاسلامى (ابن عرفه — المصدر السابق — ج ٢ ص ٢٠١) .

(١) محمد بن الحسن — شرح السرخسى على السير الكبير ج٤ ص٢١ ، ٢٢ .
— الكاسانى — بدائع الصنائع ج ٧ ص ١١١ .
— المرغينانى — الهداية ، مطبوع مع فتح القدير ج ٤ ص ٣٧١ .
— الشوكانى — نيل الأوطار ج ٧ ص ١٩١ .
٢ — عبد الكريم زيدان — أحكام الذميين والمستأمنين فى دار الاسلام ص ٢٥ — ٢٦ .

للمسلمين ويلتزم بكافة الالتزامات المفروضة عليهم فيما عدا الحقوق أو الالتزامات المترتبة على الإيمان بالاسلام فهذه الحقوق والالتزامات لا يجوز أن يتمتع بها أو يلتزم بأدائها الا من آمن بالاسلام لارتباطها بالعقيدة ، كالوظائف التى تتضمن الولاية على المسلمين فالنصوص قاطعة فى عدم جواز أن يكون لغير المسلم الولاية على المسلمين مثل وظيفة رئيس الدولة — الخليفة — لذلك فمن بين الشروط التى أجمع عليها الفقهاء كما سنرى عندما نتعرض لشروط الخليفة أن يكون رئيس الدولة مسلما ، فإذا استثنينا الحقوق والالتزامات المرتبطة بالعقيدة فلهم بعد ذلك مالنا من الانصاف - المعاملة بالعدل والقسط - وعليهم ما علينا من الانتصاف - الأخذ بالعدل — كما يقرر الفقهاء(١) .

وإذا كان الذمى يتمتع بكافة الحقوق ويلتزم بكافة الالتزامات التى يتمتع أو يلتزم بها المسلم فيما عدا الحقوق والالتزامات المترتبة على الإيمان بالاسلام كما أشرنا ، الأمر الذى يؤدى إلى أن يخرج من نطاق التكاليف التى يجب أن يؤديها الذمى كافة التكاليف الدينية مثل العبادات فهو غير مخاطب بها(٢) كما أن

---

(١) سيدى جعفر الكتانى — أهل الذمة ص ٥٧ طبع حجر .
— الكاسانى — بدائع الصنائع ج ٧ ص ١١٠ حيث يقرر بأن حديثا ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم جاء فيه « فإن قبلوا عقد الذمة فاعلمهم أن لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم » .
— ابن عابدين — حاشية ابن عابدين ج ٣ ص ٣٠٦ — ٣٠٧ .
— أبو يوسف — الخراج ص ١٤٣ — ١٤٤ .
(٢) السنهورى — الخلافة ص ٢٣٢ .
— الماوردى — الأحكام السلطانية ص ١٤٥

=

الجهاد يخرج عن نطاق هذه التكاليف لانه من الفروض الدينية التى لايجوز أن يكلف بها الذمى للصبغة الدينية له باعتباره مرتبطا بأصول الإيمان فى الشريعة الاسلامية ومن ثم لايجوز أن يقوم به الا مسلم مؤمن بها[1] .

وترتبط الحقوق التى كفلها الشارع الاسلامى للذمة بكفالة الالتزام بأمرين :

الأول : التزامهم بأداء الجزية فى مواعيدها المقررة .

الثانى : التزامهم بأحكام الاسلام وهو قبول ما يحكم به عليهم من أداء حق أو ترك محرم[2] .

فإذا أدوا الجزية وقبلوا جريان القانون الاسلامى عليهم فيجب اسباغ الحماية عليهم والزود عنهم ويؤكد ذلك ما ورد عن على بن أبى طالب رضى الله عنه : « أنما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا » وأسباغ الحماية على الذمى وكفالة حمايته مذهب جميع الفقهاء حتى أن الشيخ جعفر الكتانى أكد أن هذا الحكم مقرر ولا خلاف فيه بين أهل العلم[3] .

= — أبو يعلى - الأحكام السلطانية ص ١٦٠

-- ابن عابدين — حاشية ابن عابدين ج ٣ ص ٣٠٧

(١) صبحى الصالح — مقدمة كتاب أحكام أهل الذمة لابن القيم ص ١٣

(٢) ابن قدامة — المغنى ج ١٠ ص ٥٧٢

— ابن قدامة المقدسى — الشرح الكبير ج ١٠ ص ٥٨٧

— سيدى جعفر الكتانى — أهل الذمة ص ٥٧

(٣) سيدى جعفر الكتانى — أهل الذمة ص ٥٧

— محمد بن الحسن ، شرح السرخسى السير الكبير ج ٣ ص ٢٥٠

— ابن قدامة — المغنى ج ١٠ ص ٥٧٧ =

ولم تقتصر عدالة الاسلام وسماحته على توفير الأمن والطمأنينة للذميين بل وفر لهم الفقه الاسلامى الرعاية الاجتماعية وفى هذا النطاق يقرر بن القيم وغيره من الفقهاء عدم وجوب الجزية على الشيخ الفانى والزمن والأعمى والمريض الذى لا يرجى شفاؤه ولا زائل العقل حتى ولو كانوا موسرين ويضع ابن القيم أساس هذه القاعدة بقوله « قواعد الشريعة كلها تقضى ألا تجب الجزية على عاجز لقوله تعالى : « لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها » ولا واجب مع عجز ولا حرام مع ضرورة » وإلى جانب هؤلاء يقرر الفقهاء عدم وجوبها على غير المحاربين كالرهبان فى الصوامع والديارات لأنهم ليسوا من أهل القتال والفلاحين الذين لا يقاتلون والحراثين وهؤلاء يأخذون حكم الرهبان والشيوخ ، كما لا تجب على الفقراء منهم والنساء ، وتمنح الذمة للنساء من غير جزية ولو بذلن الجزية ترد اليهن(١)

— الكاسانى — بدائع الصنائع جـ ٧ ص ١١١
— ابن قدامة المقدسى — الشرح الكبير جـ ١٠ ص ٦٠٣
— ابن عابدين — حاشية ابن عابدين جـ ٣ ص ٣٠٨
— الحصكفى — الدر المختار جـ ٢ ص ١٠٧
— أبو يوسف — الخراج ص ١٣٩ — ١٤٤
— أبو عبيد — الأموال ص ٢٧ ، ٣٠ ، ٣١
— السرخسى — المبسوط جـ ١٠ ص ٨
— ابن عرفة — حاشية الدسوقى على الشرح الكبير جـ ٢ ص ٢٠١
— الشيرازى — المهذب جـ ٢ ص ٢٣٥ وما بعدها
(١) ابن القيم — أحكام أهل الذمة جـ ١ ص ٤٢ — ٦٠
— الماوردى — الأحكام السلطانية ص ١٤٤

وبذلك انحصرت الجزية فيمن يستطيع القتال من غير المسلمين الذين كان يجب عليهم الجهاد لو كانوا مسلمين(1) .

وإلى جانب سقوط الجزية على غير المقاتلين فإن الفقهاء قرروا وجوب الانفاق على غير القادر على الكسب منهم وللعمرين مسلك واضح ومحدود فى هذا الصدد وهذا الموقف فى حد ذاته يكشف عن عظمة الاسلام والعدالة والرحمة التى يتميز بها(2) .

= — أبو يعلى - الأحكام السلطانية ص ٥٤ — الفتوحى - منتهى الإرادات جـ ١ ص ٣٣٠

— ابن قدامة — المغنى جـ ١٠ ص ٥٨١ — ٥٨٨

— ابن قدامة المقدسى جـ ١٠ ص ٥٩٥

— أبو يوسف — الخراج ص ١٦٣

— أبو عبيد — الأموال ص ٣٧ ، ٣٩

(١) السنهورى — الخلافة ص ١٣٣ — ١٣٤

(٢) كتب عمر بن عبد العزيز إلى عدى بن ارطاة «... ثم أنظر من قبلك من أهل الذمة قد كبرت سنة وضعفت قوته وولت عنه المكاسب فأجر عليه من بيت مال المسلمين ما يصلحه فلو أن رجلا من المسلمين كان له مملوكا كبرت سنه ، وضعفت قوته ، وولت عنه المكاسب كان من الحق عليه أن يقوته حتى يفرق بينهما موت أو عتق ، وذلك أنه بلغنى أن أمير المؤمنين عمر رضى الله عنه مر بشيخ من أهل الذمة يسأل على أبواب الناس فقال : ما أنصفناك فإن كنا أخذنا منك الجزية فى شبيبتك ثم ضعيناك فى كبرك ، قال : ثم أجرى عليه من بيت المال ما يصلحه» .

(ابن القيم — أحكام أهل الذمة جـ ١ ص ٣٧ ، ٣٨) =

وهو ما يوضح فساد الرأى الذى يرى بأن المسلمين كانوا يعاملون الذميين معاملة غير إنسانية لهذا فإننا نرى أن القول الذى يذهب إلى أن الذمى لم يكن أمامه الا الاسلام أو السيف هو قول باطل ولا أساس له من الصحة وقد اعتبر «كالفيرلى» هذه الآراء من الأخطاء الجسيمة التى وقع فيها علماء الغرب(١) وعلى فرض صحة هذه الاتهامات الباطلة لا يمكن أن يقارن ما يزعموه مع ما لاقاه المسلمون من ظلم وقتل وتعذيب حتى أن أقل تقدير لضحايا المسلمين فى الاندلس كان لا يقل عن ثلاثة ملايين شهيد مع ما صاحب ذلك من عملية أبادة كاملة واجهها المسلمون(٢) وليقارن أى عاقل هذه الصورة المشينة التى أبان فيها

ويروى أبو يوسف قصة عمر بن الخطاب مع اليهود يقول أبو يوسف : «مر عمر بن الخطاب رضى الله عنه بباب قوم وعليه سائل يسأل : شيخ كبير ضرير البصر ، فضرب عضده من خلفه وقال : من أى أهل الكتاب أنت ؟ فقال : يهودى ، قال : فما ألجأك إلى ما أرى ؟ قال : أسأل الجزية والحاجة والسن قال فأخذ عمر بيده وذهب به إلى منزله فاتى بشىء من المنزل ، ثم أرسل إلى خازن بيت المال فقال : انظر هذا وضرباءه ، فوالله ما أنصفناه ان أكلنا شبيبته ثم نخزله عند الهرم (إنما الصدقات للفقراء والمساكين) والفقراء هم المسلمون ، وهذا من المساكين من أهل الكتاب ، ووضع عنه الجزية وعن ضربائه . قال: قال أبو بكر : أنا شهدت ذلك من عمر ورأيت ذلك الشيخ ، (أبو يوسف ــ الخراج ص ١٢٦).

ــ أبو عبيد الأموال ص ٤٥ ، ٤٧

(١) E. E. Calverley ; Islam An Introduction p. 1—18,

(٢) Hiadar Bammat ; visages de l'Islam. P. 21—50

ــ محمد كرد على ــ الاسلام والحضارة العربية ج ١ ص ٢٦٦ ــ ٢٦٧ .

المتعصبون ضد الاسلام مع دعاء نصارى الشام كما يقرر أرنولد، وقد دعا المسيحيون بالبركة لرؤساء المسلمين قائلين : « ردكم الله علينا و نصركم عليهم — أى على الروم »[1] ومع مالاقاه المسلمون بعد ذلك فى القدس[2].

ويقرر الدكتور نيبرج السويدى بأن الحرية التى أتاحها الإسلام لأهالى البلاد التى فتحوها وعدم ممارسة أى ضغط عليهم أو تدخل فى شعائرهم كانت من أهم الأسباب التى أدت إلى الأساءة إلى الإسلام فقد تستر كثيرون من الأهالى هذه البلاد وراء الإسلام مستغلين العدالة والحرية التى منحها لهم الفاتحون وعدم التدخل فى عقائدهم فأدخلوا كثيرا من معتقداتهم التى تخالف مبادىء الإسلام وعقائده بهدف النيل من الإسلام ، وهو ما أدى إلى ظهور كثير من الفرق والطوائف بعيدة كل البعد عن القواعد التى أتى بها الإسلام[3] .

أما ما قيل بأن المسلمين قد ميزوا فى المعاملة بينهم وبين غيرهم من غير المسلمين

---

(١) أرنولد — الدعوة إلى الإسلام ص ٥٨ .

(٢) محمد كرد على — الإسلام والحضارة العربية ج ١ ص ٢٩٦ — ٢٩٧ .
— ويصف الراهب روبرت ماوقع على المسلمين فى القدس فى الحروب الصليبية « وكان قوادنا يجوبون الشوارع والميادين وسطوح البيوت ليرووا غليلهم من التقتيل ، وذلك كاللبؤات التى خطفت صغارها وكانوا يذبحون الأولاد والشبان والشيوخ ويقطعونهم أربا أربا وكانوا يشنقون أناساً كثيرين بحبل واحد بغية السرعة ، وكانت الدماء تسيل كالأنهار فى طرق المدينة المغطاة بالجثث ... » .
(نقلا عن المجتمع العربى لأستاذنا الدكتور / صوفى حسن أبو طالب ص ٢٤٧ — ٢٤٨) .

(٣) نيبرج — مقدمة كتاب الانتصار لأبى حسين الخياط ص ٥٥ — ٣٦

وما ذكر بعض الفقهاء من التزام الذمى بارتداء زى معين وإهانته وإلى غير ذلك من الأشياء التى ذكروها(١) تفسير الكلمة «صاغرون» الواردة فى آية الجزية فإن الإمام النووى يقر بأن «هذه الهيئة باطلة ودعوى استحبابها أشد خطأ(٢)» ويفسر ابن القيم لفظ الصغار الوارد فى الآية بأن ذلك اللفظ يعنى التزام الذمى بأحكام الإسلام وجريانه عليه وخضوعه لأحكامه، أما إهانته فلا دليل عليه ولا هو من مقتضى الآية(٣).

---

(١) الماوردى — الأحكام السلطانية ص ١٤٥.
— أبو يعلى — الأحكام السلطانية ص ١٥٧ — ١٦٠.
— ابن قدامة — المغنى ج ١٠ ص ٦١٩ — ٦٢٠.
— ابن قدامة المقدسى — الشرح الكبير ج ١٠ ص ٦١٣ — ٦١٨.
— أبو يوسف — الخراج ص ١٢٧ — ١٢٨.
— الشيرازى — المهذب ج ٢ ص ٢٥٤ — ٢٥٥.
— أبو عبيد — الأموال ص ٥٢ — ٥٤.

(٢) الخطيب — مغنى المحتاج ج ٤ ص ٢٥٠.
— على الزينى — القانون الدولى الخاص سنة ١٩٢٧ ص ٢٧٧.

(٣) ابن القيم — أحكام أهل الذمة ج ١ ص ٢٣، ٢٤، حيث يقرر واختلف الناس فى تفسير «الصغار» الذى يكون عليه وقت أداء الجزية، فقال عكرمة: أن يدفعها وهو قائم، ويكون الآخذ جالسا. وقالت طائفة: أن يأتى بها بنفسه ماشيا أو راكبا، ويطال وقوفه عند إتيانه بها، ويجر إلى الموضع الذى تؤخذ منه بالعنف ثم تجريده وبمتهن» وبعد أن رد ابن القيم هذه الدعوى يقول: «والصواب فى آية الصغار هو التزامهم بجريان أحكام الله عليهم، وأعطاء الجزية فإن التزام ذلك هو الصغار».
صبحى الصالح — مقدمة المصدر السابق ص ٧.

وحيث أن الذمة نظام قد فصلت الشريعة أحكامه وأوضاعه وشروطه ومنحت لهم بمقتضاها الأمن والأمان في أنفسهم وأموالهم بأن لهم « ذمة الله ورسوله » ومن ثم فإن مصدر الحقوق والالتزامات التي يتمتع أو يتكفل بها الذمي هو « الله ورسوله » وهو ما يؤدي إلى اعتبار الذمة من الأنظمة القانونية التي يتحدد بمقتضى ما في هذا النظام من قواعـد وأحكام مركز الذمي ، ولا يكون لإرادة الخليفة من ناحية أو الذمي من ناحية أخرى مدخل في تحديد الحقوق أو الالتزامات التي تجب له أو عليه ، وهو ما انتهى إليه بعض الفقهاء حينما انتهى إلى أن نظام الذمة في مستوى النصوص والمبادىء الدستورية العليا التي لا تملك الجماعة أو حكامها المساس بها لأنه جزء من أصول الشريعة ، أي من النظام العام الإسلامي(١) ، ويؤيد ذلك ما انتهى إليه جعفر الكتاني وغيره من الفقهاء من أن « عقد الذمة للكفار لا يجوز نقضه لأن الشرع وضع هذا العقد موجباً للاستمرار في حق المعقود له ولذريته إلى يوم القيامة » وقد أكد الماوردي وأبو يعلى أنه بقبول الذمة فإن ما رتبه الشارع عليها يرتب أثره سواء شرط الإمام أو لم يشرط لأنها تترتب بحكم الشرع(٢)

---

(١) محمد كامل ياقوت — الشخصية الدولية ص ٤٣١ ، ٤٣٢ .

(٢) جعفر الكتاني — أهل الذمة ، حيث ينقل هذا الرأي عن ابن فرحون ص ٥٧ .

الماوردي — الأحكام السلطانية ص١٩٤ « فإذا عقد الجزية صارت لازمة لجميعهم ولأعقابهم قرنا بعد قرن »

— أبو يعلى — الأحكام السلطانية ص ١٥٦ حيث يقرر أنهم لو بذلوا الجزية لزم الإمام قبولها ومنح الذمة عن طريق الشرع ، ويقرر أيضاً في ص١٥٨ أن الالتزامات المترتبة على الذمة تنتج أثرها شرط ذلك الإمام عليهم أو لم يشرط =

ثانيا : المستأمنون

فيما سبق تعرضنا للطوائف التى تقيم على أقليم الدولة الإسلامية وتتمتع بجنسيتها وقلنا أن غير المسلمين فى الدولة الإسلامية يتكونون من طائفتين الأولى وهم الذميون الذين يقومون إقامه دائمة على إقليم الدولة الاسلامية ، والثانية ، وهم المستأمنون ، وهؤلاء يعدون فى نظر الفقه الإسلامى من غير رعايا الدولة الاسلامية إلا أنه قد يتغير وصفهم القانونى بأن يعتنق بعضهم الاسلام أو يصير ذمياً ومن ثم يعد من رعاياها .

والمستأمِن هو الطالب للأمان ، ويجوز أن يطلق عليه المستأمَن للدلالة على كونه أصبح آمنا (١).

= — ابن قدامة — المغنى جـ ١٠ ص ٦٧٨
— ابن قدامة المقدسى — الشرح الكبير جـ ١٠ ص ٥٨٤ ، ٥٨٧ .
— محمد ابن الحسن — شرح السرخسى على السير الكبير جـ ٣ ص ٢٤٩ — ٢٦٢
— أبو يوسف — الخراج ص ٧٢ — ابو عبيد — الأموال ص ١٨٨ .
— ابن القيم — أحكام أهل الذمة جـ ٢ ص ٤٧٧ .
— عبد الكريم زيدان — أحكام الذميين والمستأمنين فى دار الإسلام ص ٦٥ ، ٦٦ .

(١) يصح نطق اللفظ بكسر الميم ، وبفتحها للدلالة على صيرورته آمنا ، واستأمنه يعنى طلب منه الأمان .
— الرافعى — المصباح المنير جـ ١ ص ٣٤ .
— لويس معلوف — المنجد ص ١٦ .
— ابن عابدين — حاشية ابن عابدين جـ ٣ ص ٣٤١ .

والمستأمنون ، يشكلون فئة الأجانب(1) الذين يقيمون إقامة مؤقتة فى دار

(1) وهو ما عبر عنه كثير من الفقهاء ، فابن القيم يقول بأن المستأمن « هو الذى يقدم بلاد الإسلام من غير استيطان لها » (ابن القيم — أحكام أهل الذمة ج ٢ ص ٤٧٦) أما محمد بن الحسن فيقول « الذمى يلتزم أحكام الإسلام فيما يرجع إلى المعاملات فإنه من أهل دارنا ، . فأما المستأمن فلم يصر من أهل دارنا ولا التزم شيئاً من أحكامنا وإنما دخل دارنا ليقضى حاجته ثم يرجع إلى داره ولهذا لا يمنع من الرجوع » (محمد بن الحسن — شرح السرخسى ج١ ص ٢٠٧)

ويعبر الكاسانى عن ذلك بقوله « المستأمن من أهل دار الحرب وأن دخل دار الإسلام لا بقصد الإقامة » (بدائع الصنائع ج ٥ ص ٢٨١) .

— وهبه الزحيلى — آثار الحرب فى الفقه الإسلامى ، دمشق سنة ١٩٦٥ ص ٢٤٩ .

— محمد سلام مدكور — القضاء فى الاسلام ص ١٢٥ .

— محمد أبوزهرة — المجتمع الإنسانى فى ظل الإسلام — المؤتمر الثالث لمجمع البحوث الإسلامية ص ٤٠٨ .

— عبد الكريم زيدان — أحكام الذميين والمستأمنين فى دار الاسلام ص ٦٧ .

وقد تناول الفقهاء بحث أحكام المستأمنين بإفاضة وأفردوا لدراستهم أبواباً فى كتب الفقه المختلفة فى مختلف المذاهب الفقهية وفى أبواب السير والمغازى والجهاد إلى جانب أن الفقيه العظيم ابن القيم قد أفرد لهم كتاباً ضخما الذى عنى الدكتور صبحى الصالح بتحقيقه إلى جانب أن الشيخ جعفر الكتانى من فقهاء المالكية بالمغرب قد كتب فيهم مؤلفاً صغيراً جامعاً ، وهناك بعض البحوث المعاصرة منها رسالة الدكتور عبد الكريم زيدان « أحكام الذميين والمستأمنين فى دار السلام » ورسالة زميلنا الدكتور بدر الدين عبدالمنعم شوقى فى « مركز الأجانب بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولى الخاص المصرى » .

الاسلام ، سواء كان ينتمى أصلا إلى دار الحرب أو دار العهد[1] لأن المستأمن الذى يقدم إلى الدولة الاسلامية قد يكون حربيا قدم من دار الحرب بمقتضى عقد أمان صادر من السلطات العامة فى الدولة الاسلامية أو بمقتضى أمان خاص من آحاد المسلمين ، وقد يكون الأجنبى معاهداً قدم من دار العهد بمقتضى معاهدة بين الدولة الاسلامية وبين البلد الذى ينتمون إليه أجازت لهم ذلك . وبمقتضى الأمان أو العهد يتمتع الأجنبى بحماية الدولة الاسلامية ورعايتها طوال مدة إقامته سواء تعلقت الحماية بماله أو نفسه أو عرضه ويستطيع البقاء فى دار الاسلام مدة معينة دون أن يكلف بدفع الجزية[2].

وأساس مشروعية هذا النظام ماجاء فى القرآن الكريم حيث يقول الله سبحانه وتعالى « وإن أحداً من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه »[3] ، وقوله صلى الله عليه وسلم « المسلمون تتكافىء دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم »[4] .

---

(١) الخطيب — مغنى المحتاج جـ ٤ ص ٢٣٧ « سواء كان بدار الحرب أم لا فى حال القتال أم لا .

(٢) السنهورى — الخلافة ١٣٤ .
— أبو يعلى — الأحكام السلطانية ص ١٦١ .
— الحصكفى — الدار المختار جـ ١ ص ٩٩
— ابن القيم — أحكام أهل الذمة جـ ١ ص ٣٧٢ .
— الماوردى — الأحكام السلطانية ص ١٤١ .

(٣) سورة التوبة آيه ٦ .

(٤) الكمال ابن الهمام — فتح القدير جـ ٤ ص ٢١٨ .
— محمد بن الحسن — شرح السرخسى جـ ١ ص ٣٢ .

والامان الذى يعطى لغير المسلم ممن لا ينتمى إلى دار الاسلام ينقسم إلى قسمين رئيسيين ، أمان عام ، وأمان خاص حسب رأى جمهور فقهاء المسلمين وأساس هذا التقسيم يرجع إلى صفة المُؤمِّن بحسب ما إذا كان الامام أو نائبه أو كان واحدا من آحاد المسلمين فإذا كان المؤمن هو الامام أو نائبه فيكون من سلطته منح الامان العام لجميع الكفار لان ولايته عامة ، أما إذا كان المؤمن واحداً من آحاد المسلمين فلا يجوز له أن يمنح الأمان إلا لفرد أو جماعة محصورة كالواحد والعشرة والقافلة الصغيرة (1) ، فى حين يرى البعض الآخر عدم جواز

= — أبو عبيد — الأموال ص ١٨٥ ·
— ابن قدامة — المغنى ج١٠ ص٤٣٢ ·
— ابن قدامة المقدسى — ج ١٠ ص ٥٥٥ ·

(1) ابن قدامة — المغنى ج ١٠ ص ٤٣٤ حيث يقول « ويصح أمان الإمام لجميع الكفار وآحادهم لان ولايته عامة على المسلمين ويصح أمان الأمير لمن أقيم بإزائه من المشركين ، فأما فى حق غيرهم فهو كآحاد المسلمين لان ولايته على قتال أولئك دون غيرهم ويصح أمان آحاد المسلمين للواحد والعشرة والقافلة الصغيرة والحصن الصغير ... » ·

— ابن قدامة المقدسى — الشرح الكبير ج ١٠ ص ٥٥٦ - ٥٥٧ ·

— الشيرازى — المهذب ج ٢ ص ٢٣٥ « ويجوز للمسلم أن يؤمن من الكفار آحاداً لا يتعطل بأمانهم الجهاد فى ناحية كالواحد والعشرة والمائة وأهل القلعة » ·

— ابن عرفة — حاشية الدسوقى على الشرح الكبير ج ٢ ص ١٧٥ ·
— ابن رشد — بداية المجتهد ونهاية المقتصد ج ١ ص ٣٩٩ ·
— الغزالى — الوجيز ج ٢ ص ١١٧ ·
— الخطيب — مغنى المحتاج ج ٤ ص ٢٣٧ ·

التفرقة لأن الواحد من آحاد المسلمين يجوز له أن يمنح الأمان للواحد أو الجماعة الصغيرة والكبيرة على حد سواء ومن ثم يجوز له أن يمنح الأمان العام أو الخاص(١).

وللأمان صور وأشكال طبقا للشكل الذى الذى ينصب فيه سواء أكان أمان عام أو خاص، فقد يكون عقد أمان مؤقت عام، وقد يكون عقد أمان مؤقت خاص وقد يكون عقد أمان بالموادعة، وقد يكون عقد أمان بالعرف والعادة وقد يكون عقد أمان بالتبعية(٢).

(١) الكاسانى — بدائع الصنائع ج ٧ ص١٠٧ حيث يقول « وكذلك الجماعة ليست بشرط فيصح أمان الواحد لقوله عليه الصلاة والسلام « ويسعى بذمتهم أدناهم » ولأن الوقوف على حالة القوة والضعف لايقف على رأى الجماعة فيصح من الواحد وسواء أمن جماعة كثيرة أو قليله أو أهل مصر أو قرية فذلك جائز »

— ابن نجيم — البحر الرائق شرح كنز الرقائق ج ٢ ص ٣١٣.

— ابن عابدين — حاشية ابن عابدين ج ٣ ص ٣١٣.

(٢) أنظر فى ذلك تفصيليا رسالتنا رئيس الدولة بين الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية المعاصرة ج ١ ص ٧٠ وما بعدها.

المطلب الثانى

الشعب فى الدولة المعاصرة

عنصر الشعب من العناصر اللازمه لوجود الدولة، لايختلف الوضع فى ضرورة تحققه ووجوده فى النظام الإسلامى أو فى النظم الوضعية؛ لأنه لايتصور وجود الدولة دون أن يتوفر عدد معين من السكان(١).

وأفراد الشعب بمثابة الخلايا البشرية فى جسم الإنسان من حيث كونها قابلة للتجديد التلقائى، ونفس الأمر يحدث فى المجتمع للبشرى المكون لشعب الدولة وهو ما يؤدى إلى توفر عنصر الاستمرار والدوام لشعب الدولة.

والجماعة التى تتكون منها الدولة يطلق عليها «الرعايا» أو «شعب الدولة»

---

(١) — أستاذنا الدكتور ثروت بدوى — النظم السياسية سنة ١٩٦٠ ص ١٨٠. وله أيضا — النظرية العامة للنظم السياسية سنة ١٩٧٠ جـ ١ ص ٢٨.

— أستاذنا الدكتور / طعيمة الجرف — نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسى ص ٧٧.

— الدكتور / محمد كامل ليلة - النظم السياسية (الدولة والحكومة) ص٢٣

— أستاذنا الدكتور / عثمان خليل - القانون الدستورى سنة ١٩٥٥ ص٥١ سنة ١٩٥٦ ص ١٩٥٧

— عبد الفتاح حسنين العدوى — الديمقراطية وفكرة الدولة ص ٤٣.

— أستاذنا الدكتور / محمود حلمى — المبادىء الدستورية العامة ص ١٠٦ وما بعدها.

وأفرادها هم الذين يقطنون اقليمها ويخضعون لسلطانها ويخاطبون بأحكام دستورها وقوانينها وما تقرره لهم من حقوق وحريات وما تفرضه عليهم من حقوق والتزامات(١) .

وهذه الجماعة تختلف عن الجماعات الأخرى الخاصة كالأسرة والعشيرة والقبيلة وتسمو عليها لكونها جماعـــة عامة تنشد تحقيق أغراض عامة(٢) بعيدة عن الاهتمامات الأسرية وما تفرضه الروابط البيلوجية من رغبات وأهواء .

وعلى عكس ما كانت تذهب إليه بعض الآراء فى العصور القديمة ، لا يشترط عدد معين فى شعب الدولة كما لا يشترط أن يكون الشعب عددا كبيرا أو صغيرا(٣)

---

(١) أستاذنا الدكتور / حامد سلطان — القانون الدولى العام فى وقت السلم ص ٣٤٥ .

(٢) أستاذنا الدكتور / ثروت بدوى - النظم السياسية سنة ١٩٦٠ ص ١٨١
— أستاذنا الدكتور / ثروت بدوى — النظم السياسية جـ ١ النظرية العامة للنظم السياسية سنة ١٩٧٠ ص ٢٩

(٣) وحيد رأفت ووايت إبراهيم — القانون الدستورى ص ٢٠
— عثمان خليل — القانون الدستورى سنة ١٩٥٥ ص ٥١ ، سنة ١٩٥٦ ص ٥٧ .
— مصطفى كامل — شرح القانون الدستورى ص ١٩
— مصطفى أبو زيد فهمى — النظام الدستورى للجمهورية العربية المتحدة ص ١٥ .
— استاذنا الدكتور / محمود حلمى — المبادىء الدستورية العامة ص ١٠٦
على صادق أبوهيف — القانون الدولى العام سنة ١٩٥٩ الطبعة الرابعة ص ١٠٦ .

فالمهم أن يتناسب عدد سكان الدولة مع السعة التى تتوفر للاقليم بحيث يكون كافيا لتحمل الأعباء واكتساب الحقوق الدولية ويمكن الدولة من إدارة شئونها(١).

وإذا كان الفقه لا يشترط عدداً محدداً لهذا المجموع إلا أن الواقع الدولى يؤكد بأن العدد الكبير، إذا توفرت له عوامل أخرى، يؤدى إلى أن تتمتع الدولة بمركز هام فى المجتمع الدولى يكون له الفاعلية والتأثير بين أفراد المجموعة الدولية، ومن المشاهد أن الدول التى تحتل مكان الصدارة فى المجتمع الدولى اليوم، هى الدول التى توفر لها عدد كبير من السكان — بجانب عوامل أخرى — بالرغم من أن القانون الدولى، يسوى بين الدول الصغيرة والكبيرة على حد سواء(٢)

= — محمد كامل ليله — النظم السياسية (الدوله والحكومة) ص ٢٣ .

— ثروت بدوى — النظم السياسية سنة ١٩٦٠ ص ١٨٠ ، الجزء الأول من النظرية العامة للنظم السياسية ١٩٧٠ ص ٢٨ ، ٢٩ .

(١) عثمان خليل - القانون الدستورى سنة ١٩٥٥ ص ٥ ، سنة ١٩٦٠ ص ٥٧ .

— محمد كامل ليلة — المصدر السابق ص ٦٣ .

— أحمد عبد القادر الجمال — النظم الدستورية العامة ص ٥٩ .

(٢) أستاذينا الدكتور عثمان خليل والدكتور سليمان الطماوى — موجز القانون الدستورى ص ١٠ .

— أستاذنا الدكتور/ثروت بدوى — النظم السياسية سنة ١٩٦٠ ص ١٨٦ .

— أحمد عبد القادر الجمال — النظم الدستورية العامة ص ٥٩ .

— محمد كامل ليلة — النظم السياسية (الدولة الحكومة) ص ٢٣ .

— مصطفى كامل — شرح القانون الدستورى ص ١٩ .

— طعيمة الجرف — نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسى ص ٧٨ .

وهو الأمر الذى أدى بالبعض إلى إنكار وصف الدولة على البلاد الصغيرة وقال بأنها لا تعد دولا بالمعنى الفنى(1) .

إلا أن هذا الرأى منتقد ولا يميل إليه الشراح ويرون أن كثرة العدد أو قلته لا أثر له فى المركز القانونى الذى تحتله الدولة ، فهناك دول لا يتعدى عدد سكانها بضعة آلاف كامارة موناكو ، ودولة الفاتيكان(2) ومجموعة كبيرة من الدول التى حصلت على استقلالها فى الآونة الأخيرة كدولة البحرين واتحاد الإمارات العربية

---

(1) أحمد سويلم العمرى - المجتمع العربى وتطوراته الاجتماعية والسياسية ص 102

— مصطفى أبو زيد فهمى — النظام الدستورى للجمهورية العربية المتحدة سنة 1966 حيث يقرر « من البديهى أن المجتمع الذى يتكون من عدة آلاف فقط يصلح لكى يكون مركزا أو محافظة فى دولة ، ولكنه لا يصلح لأن يحمل فوق كاهله دولة مستقلة ، لأن الدولة يجب أن يكون تعـــدادها بالمليون لا بالألوف .. » وبعد أن قرر الدكتور مصطفى أبو زيد فهمى ذلك نجده سرعان ما يعود إلى ما يجمع عليه الشراح فيقرر « ولكننا نسارع فنقول أنه ليس هناك فى القانون العام ما يحتم أن يبلغ السكان فى الدولة رقما معيناً ، وكل العوامل التى تتدخل فى هذا الصدد إنما هى عوامل واقعية لا عوامل قانونية » .

(2) وحيد ورايت — القانون الدستورى ص 20 .

— أحمد عبد القادر الجمال — النظم الدستورية العامة ص 59 .

— محمد كامل ليلة — النظم السياسية (الدولة والحكومة) ص 23 .

— عثمان خليل - القانون الدستورى سنة 1955 ص 51 ، سنة 1956 ص 57 .

— أستاذنا الدكتور محمود حلمى المبادىء الدستورية العامة ص 10 .

هذا وإذا كانت قلة العدد أو كثرته لا تؤثر فى توفر عنصر الشعب إلا أن الغالبية العظمى من الدول المعاصرة تتميز بكثرة عدد السكان خلافا للمدن الاغريقية القديمة حيث كان عدد أفرادها محدودا(١) .

ويشترط بعض الشراح أن يتوفر لمجموع الشعب روابط مختلفة ، مادية ومعنوية ، كالجنس ، واللغة ، والتاريخ المشترك ، والآمال والآلام المشتركة ووحدة العادات والتقاليد والدين والمصالح المشتركة ، بحيث تولد هذه العوامل لدى أفراد الشعب الرغبة فى العيش معا(٢) .

---

(١) ثروت بدوى — النظم السياسية سنة ١٩٦٠ ص ١٨٠ — ١٨١ ، ولسيادته أيضاً النظم السياسية ج ١ النظرية العامة للنظم السياسية ص ٢٨ .
— عثمان خليل — القانون الدستورى سنة ١٩٥٥ ص ٥١ الهامش ، سنة ١٩٥٦ ص ٥٧ الهامش .
— عثمان خليل وسليمان الطماوى - موجز القانون الدستورى ١٩٥١ ص ١٠
(٢) وحيد ووايت — القانون الدستورى ص ٢٠ .
— ثروت بدوى — النظم السياسية ص ١٨١ .
— ثروت بدوى — النظم السياسية الجزء الأول النظرية العامة للنظم السياسية ص ٢٩ .
— فؤاد العطار — النظم السياسية ص ١٤٣ .
— محمد طه بدوى وطلعت الغنيمى — النظم السياسية والاجتماعية ص ٤٥ .
أحمد سويلم العمرى - المجتمع العربى وتطوراته السياسية والاجتماعية ص ٩٨ . وله أيضا العلاقات السياسية والدولية فى ضوء القانون الدولى العام ص ٢٣٣ .

إلا أن البعض أن يرى عدم اشتراط هذه العوامل لأمرين :

الأمر الأول : أن هذه العوامل لا يؤثر انتفاؤها من عدمه فى الوجود المادى لعنصر السكان فى الدولة كركن رئيسى من أركانها .

الأمر الثانى : أن هذه العوامل تساعد على تكوين الأمة ولا أثر لها فى نشأة الدولة[1] .

كما يشترط البعض الآخر أن تتوفر لهذا المجموع حياة الاستقرار وترك حياة البداوة والترحال ، حتى تتوفر لهم الصلاحية لتكوين شعب الدولة ، نظرا لما يؤديه الاستقرار من وحدة العادات والتقاليد ، ويعمق لديهم فكرة الإحساس بالصالح العام ، ويخلق عندهم الرغبة فى العيش معا ويطبع الجماعة فى النهاية بطابع خاص يميزها عن غيرها من الجماعات السياسية الأخرى[2] .

---

(١) على صادق أبو هيف — القانون الدولى العام ص ١٠٦ .

— محمد حافظ غانم — القانون الدولى العام ص ١٤٧ ، ١٤٩ .

— عبد الفتاح حسنين العدوى - الديمقراطية وفكرة الدولة ص ٤٣ ، ٤٤ .

— مصطفى أبو زيد فهمى - النظام الدستورى للجمهورية العربية المتحدة ص ١٥ ، حيث يقرر بأنه « لا يشترط فيها أن تبلغ درجة بالذات من المدنية أو تعيش على نمط من الحياة .

— طعيمة الجرف - نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسى ص ٧٨ .

(٢) عثمان خليل وسليمان الطماوى - موجز القانون الدستورى ص ١٠ « ولا تنشأ الدولة حقيقة إلا إذا استقر السكان وتركوا حياة البدو والترحل » .

الدولة والامة :

جرت عادة شراح القانون الدستورى عند الحديث عن عنصر الشعب فى الدولة أن يميزوا بين الدولة والأمة[1] وهذه المقابلة غير صحيحة كما قرر بعض الفقهاء ، لأنه لا وجه للمقارنة بين الدولة والامة . فالامة هى عنصر من العناصر المكونة للدولة باعتبار أنها العنصر الرئيسى والأساسى بين العناصر المكونة لها ، فلا يكون من المستساغ المقارنة بين الشىء وجزئياته ، أى بين الكل والجزء لان ذلك يخالف أصول المقارنة التى تقتضى أن تكون بين مثيلين وذلك لا يتحقق فى المقارنة بين الدولة والأمة .

---

(١) أستاذنا الدكتور محمود حلمى - المبادىء الدستورية العامة ص ١٠٩ .

— أستاذنا الدكتور محمود حلمى - المجتمع العربى ص ١٦ - ١٧ .

— أستاذنا الدكتور عثمان خليل - القانون الدستورى سنة ١٩٥٥ ص ٥٦، ٥٧ .

— أستاذنا الدكتور عثمان خليل - القانون الدستورى سنة ١٩٥٦ ص ٦٣، ٦٤ .

— أستاذنا الدكتور عثمان خليل والدكتور سليمان الطماوى - موجز القانون الدستورى ص ١٠ ، ١١ .

— وحيد ورايت - القانون الدستورى ص ٢٠ ، ٢١ .

— أستاذنا الدكتور ثروت بدوى - النظم السياسية ص ١٨٨ - ١٩١ .

— أستاذنا الدكتور ثروت بدوى - النظم السياسية الجزء الأول النظرية العامة للنظم السياسية ص ٢٧ - ٣٩ .

— محمد طه بدوى وطلعت الغنيمى - النظم السياسية والاجتماعية ص ٦٢-٦٩ .

— محمد طه بدوى - فلسفة الوحدة العربية ص ٤٠ وما بعدها .

— على ماهر - القانون الدولى العام ص ١ ، ٢ .

إلى جانب أن الدولة تتمتع بشخصية معنوية ، هذه الشخصية لاتتوفر لها إلا بتكامل عناصر أساسية من بينها الأمة ، وهذا لايتوفر للامة وحدها (١) .

بين الأمة والشعب

قلنا فيما سبق أن المقارنة بين الامة والدولة غير سليمة لهذا فأننا نرى أن المقارنة السليمة هي التي ذهب إليها بعض الفقهاء عندما قارن بين الأمة والشعب(٢) .

ولكي نقف على مفهومي الأمة والشعب فإن الأمر يقتضى أن نتعرف أولا على مدلول الأمة والعوامل المؤدية لنشوئها وموقف الشارع الإسلامي منها ثم نبين مدى تطابق لفظى الأمة والشعب .

أولا — تعريف الأمة :

تعريف الأمة من المسائل الشائكة في الفقة المعاصر ، وتعتبر من أولى المسائل غير المتفق عليها ، وغير المحددة التي إكتنفها كثير من الغموض ، ومرد ذلك كله إلى اختلاف منازع الباحثين في تحديدهم للعناصر التي تساهم في تكوين

= ساطع الحصرى — آراء وأحاديث في الوطنية والقومية ص٣ وما بعدها .

— ساطع الحصرى — حول القومية العربية ص ٢٩٩ وما بعدها .

— السيد صبرى — مبادىء القانون الدستورى سنة ١٩٤٩ص ٤ .

— السيد صبرى مبادىء القانون الدستورى سنة ١٩٤٠ ص ٦ .

(١) فؤاد العطار — النظم السياسية ص ١٤٣ .

( ) على صادق أبو هيف — القانون الدولى العام ص ١٠٦ — ١٠٧ .

— استاذنا الدكتور طعيمة الجرف — نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسى ص ٧٩ .

— فؤاد العطار — النظم السياسية ص ١٤٣ .

الأمة ، واختلاف الظروف والأحوال فى البلاد التى نشأ فيها هؤلاء الباحثين ، واختلاف العوامل التى ساهمت فى خلق الأمم التى ينتمون إليها ، وهو ما أدى إلى تأثر كل منهم بما يحقق مصالح أمته وخضع تحديد مفهوم الأمة للأهواء السياسية والوطنية لكل باحث ، وهو ما أدى به إلى أن يؤيد أو يعارض نظرية ما بحسب ما إذا كانت هذه النظرية تتفق أو لاتتفق مع مطالب أمته ، وقد أدى بهم هذا الاختلاف والتباين فى أن لايتورع كثير منهم فى الجمع بين المتناقضات ، فيقول برأى وسرعان ما يعدل عنه حسبما يتفق ذلك مع المصلحة الوطنية لأمته(١) .

وعلى سبيل المثال ، فان الباحث الامريكى لايستطيع ، ولا يكلف منه ، أن ينادى بوحدة الجنس كمعيار للأمة ، لكون أفراد أمته لاينتمون إلى أصل واحد مشترك ، لأن اعتناق مثل هذا المعيار من شأنه أن يؤدى إلى تقرير أن أمته لاتقوم على أساس ، لكون الأمريكيين لا ينتمون إلى أصل واحد مشترك وهو ما يؤدى إلى أن يرفض الباحث الامريكى هذا المعيار ، فى حين يرى الباحث الألمانى هذا العامل باعتبار أنه العامل الذى يتفق - فيما يراه - مع مصلحة أمته وأمانيها القومية ، والأمر كذلك بالنسبة للباحث الإنجليزى فهو لا يستطيع القول بوحدة الرقعة الجغرافية كمعيار لوجود الأمة ، لكون هذا المعيار يتعارض مع مصلحة أمته ، من ذلك نتبين أن كل باحث يتأثر بالعوامل السائدة فى مجتمعه التى تجعله يعتنق المعيار الذى يعتقد أنه أهم العوامل التى ساعدت على إيجاد الأمة التى ينتمى إليها ، والباحث فى منزعه هذا يخدم فى المقام الأول قضية وطنه ويتأثر بظروفها(٢) .

---

(١) ساطع الحصرى : آراء وأحاديث فى الوطنية والقومية ص ١٥ .

(٢) محمد كامل ليله النظم السياسية (الدولة والحكومة) ص ٤٤ — ٤٥ . =

كما يقرر البعض أن استقرار جماعة معينة على بقعة جغرافية ، ومع مضى الزمن يؤدى هذا الاستقرار إلى ارتباط أفراد تلك الجماعة بعـدة روابط تؤدى إليها المصالح المشتركة بين أفراد تلك الجماعة وما تؤدى إليه من وجود تراث مشترك من العادات والتقاليد والإحساسات والذكريات بحيث تؤدى هـذه العوامل فى النهاية إلى وجود أمة Nation مستقلة بصفاتها ، ومتميزة عن غيرها من التكتلات البشرية الأخرى (١) .

والحقيقة أن موقع الخطأ فى منازع هؤلاء الشراح أنهم أرادوا الإنتهاء إلى معيار واحد يؤدى إلى وجود الأمة ، ورفض ما عداه من المعايير الأخرى ، فى حين أن ذلك يختلف من أمة إلى أخرى ، ويجب على كل باحث استقراء هذه العناصر من واقع وتاريخ أمته(٢) .

وبعد هذا العرض يمكن تعريف الأمة بأنها « جماعة من الناس تجمعهم وحدة نفسية وأهداف مشتركة ، ويرتبطون بينهم بعدة عوامل — يختلف عددها وأهميتها باختلاف كل جماعة - كاللغة ووحدة التاريخ والثقافة والأرض .. (٣) .

ثانيا — العوامل التى تساعد على نشوء الأمة :

سبق أن أشرنا إلى أن هذه العوامل تختلف من أمة إلى أخرى ومن الخطأ البين أن يراد الاتفاق على عامل معين كمعيار واحد يطبق على كل الامم ، ومن ثم

= محمد كامل ليلة : المجتمع العربى ص ٣٨٧ — ٤٠٢ — محمود حلمى : المجتمع العربى ص ١٢ — ١٥ .

- أستاذنا الدكتور صوفى أبو طالب : المجتمع العربى ص ٩٠ — ٩١ .

( ) وحيد وورايت : القانون الدستورى ص ٢٠ .

(٢) صوفى حسن أبو طالب : المجتمع العربى ص ٩١ .

(٣) صوفى حسن أبو طالب — المصدر السابق ص ٢٣ .

فإننا فى تعرضنا لهذه العوامل ننبه إلى أن هذه العوامل تختلف فى أهميتها ، وقوة فاعليتها فى إيجاد الأمة من جماعة إلى أخرى ، وأهم العوامل التى تساعد فى إيجاد الأمة : الدين ، واللغة ، ووحدة الرقعة الجغرافية والرغبة فى العيش معاً ، والمصالح الاقتصادية المشتركة والتاريخ المشترك إلى غير ذلك من العوامل التى سوف نتعرض لها تفصيليا فى السطور المقبلة .

والعوامل التى أشرنا إليها يمكن تقسيمها إلى عوامل مادية : كوحدة الأصل المشترك ، والرقعة الجغرافية المشتركة والعوامل الاقتصادية ، وعوامل معنوية : كاللغة ، والدين ، والرغبة فى العيش معاً . وهذا العامل هو الذى أصطلح على التعبير عنه « بالنظرية الذاتية » أو « نظرية المشيئة » .

وسوف نقسم هذا المطلب إلى فروع ثلاث فى الأول نتناول العوامل المادية التى تسهم فى وجود الأمة ، وفى الثانى نتناول العوامل المعنوية التى تؤدى إلى ذلك أيضاً ، على أننا فى تعرضنا لهذه العوامل سوف نوضح كما سبق أن أشرنا أثر كل عامل فى وجود الأمة العربية وموقف الفقه الإسلامى من كل عامل من هذه العوامل ، وفى الفرع الثالث نقابل بين القومية العربية والقومية الإسلامية وموقف الفقه الإسلامى من الحركة القومية .

الفرع الاول

العوامل المادية التى تسهم فى وجود الأمة

تمهيد وتقسيم :

أشرنا إلى أن العوامل المادية التى تسهم فى وجود الأمة هى : الأصل المشترك ؛ والعوامل الاقتصادية ، والرقعة الجغرافية المشتركه ، وسوف نتعرض لكل عامل من هذه العوامل فى كل على حدة .

أولا : الاصل المشترك

يرى بعض الباحثين أن الأصل المشترك هو العامل الذى يؤدى إلى وجود الأمة باعتبار أن رابطة القرابة التى تعود إلى الأصل الواحد تحقق بين أفرادها قدراً كبيراً من التجانس يؤدى إلى أن يكوّن الأفراد الذين يشتركون فى رابطة الأصل المشترك «أمة واحدة» «هذه الرابطة تعنى أنه يمكن رد أفراد الأمة الواحدة إلى أصل مشترك أى «جنس واحد»[1] .

ومن الواضح أن هذه النظرية تنبنى على تصور أن الأمة مرحلة من مراحل التطور البيولوجى التى حدثت فى الجماعات الأولية ، فالجماعة الصغيرة ترجع فى أساسها إلى الأسرة ، وحين كبرت هذه الجماعة وتناسلت كونت العشيرة ، كما أن التطور لم يقف عند هذا الحد ، وإنما تفرع عن العشيرة مجموعة أخرى من العشائر كونت القبيلة ، وانتهى التطور التلقائى على مر السنين إلى وجود الأمة . فالأمة ترتيباً على هذا التطور تعود فى أصل نشأتها إلى الماضى البعيد ، إلى الأسرة التى نمت وكبرت حتى انتهى بها التطور والتكاثر إلى وجود الأمة التى يجمعها وحدة الأصل أى رابطة الدم .

---

(١) أنظر فى تفصيل هذه النظرية المصادر الآتية :

الدكتور محمود حلمى : المبادىء الدستورية العامة ص ١١٠ ، وله أيضاً القومية العربية ص ١٨ وما بعدها ، والمجتمع العربى ص ١٣٤ وما بعدها .

— ساطع الحصرى : آراء وأحاديث فى الوطنية والقومية ص ١٥ — ٢٠ وله أيضاً حول القومية العربية ص ١٧٤ وما بعدها .

— محمد طه بدوى : فلسفة الوحدة العربية ص ٥١ ، ٥٢ ، وبالإشتراك مع طلعت الغنيمى دراسات سياسية وقومية ص ٨٧ وما بعدها .

— صوفى أبو طالب : المجتمع العربى ص ٩١ — ٩٢

الاعتراضات التى وجهت إلى نظرية الأصل المشترك :

تعرضت هذه النظرية إلى كثير من الاعتراضات . وأهم ماوجه إليها من نقد ما يلى[1] .

أولا : أن هذه النظرية لاتقوم على أساس علمى سليم ، ذلك أن البحوث التى قام بها علماء الأجناس إنتهت إلى ما لا مجال للشك فيه وهو عدم وجود أمة من الامم يمكن أن يرجع أساس نشأتها إلى أصل واحد مشترك ، وفى كون هذه الأمة يمكن أن تكون خالصة الدم ، لأن ذلك يعنى بداهةأن هذه الأمة عاشت حبيسة وفى عزلة تامة عن غيرها من الجماعات البشرية الأخرى وهو غير مسلم به من معظم الباحثين .

ثانيا : بل وعلى العكس مما تدعيه هذه النظرية فإن البحوث العلمية التى قام بها علماء الأجناس إنتهت إلى مايخالف منطق هذه النظرية . ذلك أن الأمة ـ أى أمة ـ تكونت نتيجة تداخل عشرات من العروق والأجناس البشرية على مراحل التاريخ المختلفة نتيجة لعوامل الهجرة ، والغزو ، والتجارة ، وقسوة العوامل الطبيعية إلى غير ذلك من العوامل التى أدت إلى امتزاج العناصر والعروق البشرية وانصهارها مع بعضها ، إلى جانب أن هذه البحوث إنتهت إلى أنه لا يمكن القطع حتى بالنسبة إلى الجماعات القديمة، أو الجماعات التى تعيش فى الغابات والأحراش

---

(١) أنظر فى ذات الموضوع : ساطع الحصرى ـ المصدر السابق ص١٦، ١٨ ، ٥٢ ـ الدكتور محمود حلمى : المجتمع العربى ص ١٥٢ والقومية العربية ص ٢٠ وما بعدها :

صوفى أبو طالب : المجتمع العربى ص ٩٢ : ٩٣ ـ محمد طه بدوى وطلعت الغنيمى المصدر السابق ص ٨٨ ، وللأول فلسفة الوحدة العربية ص ٥٢

فى عزلة عن غيرها من الجماعات والتى يكتشفها العلماء اليوم ، بأنها خالصة الدم أو أنها تعود إلى أصل مشترك واحد .

ثالثاً : أن هذه النظرية ، نظرية عنصرية إستعمارية أراد بعض الباحثين من المناداة بها أن يغطوا ما تستهدفه بعض الامم من محاولة فرض سيطرتها وسطوتها على الامم الأخرى،الأمر الذى أدى إلى الادعاء بان هذه الامم تنتمى إلى أصل بتميز ويسمو على غيره من الاجناس البشرية الأخرى فالهدف الأساسى من وراء هـذه النظرية إسباغ نوع من الشرعية الواقعية لتأييد بعض الامم فى عدوانها على الامم الأخرى وهو ما يتبينه المتأمل فى نظرية الجنس الآرى ، والنوردى فقد استعانت النازية بهاتين النظريتين لتؤيد بهما محاولة السيطرة والتسلط على الامم الاخرى وفى إسباغ الشرعية على انتهاج السياسة العنصرية داخل ألمانيا ذاتها على اعتبار أن الشعب الألمانى - بحكم أصالة جنسه - يعتبر أنقى الشعوب وأسماها ويحق له أن يتسيَّد على غيره من الشعوب الأخرى - وقد ترتب على هذه النظرية فظائع وجرائم بشرية بسبب ما إرتكبه هتلر والنازية ، وهو ما كان سبباً رئيسياً فى إشعال الحرب العالمية الثانية .

كذلك الأمر فإن الصهيونية العالمية آمنت بنظرية الأصل المشترك وإدعت بأن اليهود فى كل بقاع الأرض ينتمون إلى أصل واحد مشترك هو الجنس السامى، وأن هذا الجنس يسمو ويتفوق على غيره من الأجناس الاخرى باعتبار أنه « شعب الله المختار » الذى اصطفاه الله دون غيره من الأجناس الأخرى ، وهو ما ترتب عليه طرد شعب فلسطين من وطنه وقيام إسرائيل بجملة من الجرائم البشرية وعمليات الإبادة الجماعية وإشعال الحرب والدمار فى منطقة الشرق الأوسط لتحقيق أطماعها التوسعية على حساب شعب فلسطين والدول العربية مع أن

الأساس الذى تقوم عليه وهم كاذب وإدعاء فاضح . لا يؤيده أى دليل علمى .

رابعا : أن هـذه النظرية بما تقوم عليه من محاولة إثبات سمو جنس من الاجناس . تؤدى إلى العنصرية وبث روح الكراهية والتنافر بين الامم المختلفة ، وهوامايمكن أن يؤدى فى النهاية إلى الحيلولة بين تحقيق التعاون والسلام بين الامم.

ونظرا لما وجه إلى هذه النظرية من نقد فإن بعض الباحثين يرون أن القول بوحدة الاصل ماهو إلا وهم من الاوهام الذى استولى على العقول والاذهان من غير أن يستند إلى دليل علمى يؤيده ، ذلك أن الامم كالانهار ، لا تستق مياهها من منبع واحد بل من منابع وروافد عديدة ، وإذا كان من الضرورى القول بوحدة الاصل ، فإن ذلك لايعنى أكثر من تقرير نوع من القرابة المعنوية أو النفسية دون أن يعنى ذلك وجود قرابة مادية ، وأن هذه القرابة لا تعود إلى الأصل المشترك لأن ذلك لا يمكن إثباته علميا بل تعود إلى وحدة اللغة والتاريخ وغيرهما من العوامل الأخرى .

ويذهب بعض الباحثين إلى أن فكرة نقاء الدم لا تستند إلى حقيقة بيولوجية وإنما هى مسألة أيدولوجية .. وقد أكد دينيكر Deniker أنه لايستطيع أحدأن يقول بوجود جنس تنتقل أوصافه بالدم من الأجداد إلى الاحفاد .

وقد ذكر ميلوت Meillet بأننا كثيراً ما نتكلم عن أقوام رومانية وجنس سلافى ولكن هذه التعبيرات خالية من معان صحيحة وحقيقية ، لأن القول بذلك يعنى أمرين ، إما أنها لاتضيف شيئاً إلى قرابة اللغة أو كونها تضيف إلى هـذه الفكرة فكرة خاطئة لاتقوم على أساس علمى .

وقد تهكم ماكس مولر Max Muller على الذين يدعون فكرة الأصل المشترك بقوله : أن هذه الفكرة لا تقل فى سخافتها عن سخافة العالم اللغوى الذى

يدعى بوجود قاموس مستطيل الرأس أوقاموس قصير الرأس ، كما ذهب البعض الآخر فى إعتراضه على هذه النظرية بقوله أنها من مخترعات اللغويين ، وأن القول بوحدة الأصل سوف يشغل مكاناً فى تاريخ أضاليل الفكر البشرى(١) .

نظرية الأصل المشترك والأمة العربية :

وإذا أردنا أن نتبين أثر عامل الأصل المشترك فى وجود الأمة العربية فإنه لا يمكننا القول بأن العرب الذين يقطنون فى المنطقة العربية الآن يعودون إلى أصل واحد مشترك ، وذلك يرجع إلى تداخل عشرات العروق والأجناس البشرية غير العربية . آرية وحامية وبربرية وزنجية ، إلى غير ذلك من الأجناس الأخرى ، وانصهارها جميعاً على مدى قرون طويلة ، وهو ما يؤدى بنا إلى التشكك فى الانتهاء إلى أن العرب جميعا يمكن ردهم إلى أصل واحد مشترك ، لذلك فإننا نؤيد القول الذى يذهب إلى أن هذه القرابة التى ينادى بها البعض اليوم هى نوع من القرابة المعنوية فنحن « لا نعرف ما إذا كان يربطنا شىء من أواصر القرابة والنسب بسعد بن أبى وقاص مثلا أو بخالد بن الوليد . . ولكننا مع ذلك يجب أن ننتسب إلى هؤلاء وإلى أمثالهم ، ونعتبرهم أجدادنا المعنويين ، ونفتخر بهم أكثر مما نعتز ونفتخر ، بأبناء أسرتنا الحقيقيين(٢) .

موقف الفقه الاسلامى من نظرية « الاصل المشترك » :

أما عن موقف الفقه الإسلامى من نظرية الأصل المشترك فنرى أنه يمكن القول بصرف النظر عن دعاوى المؤيدين أو المعارضين لهذه النظرية ـــ بأن الشارع

---

(١) ، (٢) يراجع تفصيليا فى هذا الموضوع : ساطع الحصرى : آراء وأحاديث ص ١٩ .

الإسلامى - كما سبق أن أشرنا - لم يجعل الأصل المشترك معيارا للأمة الاسلامية ، أوسببا من أسباب وجودها ، ذلك أن وحدة العقيدة تجب كافة العوامل الأخرى، إلى جانب أن فروق الأجناس والعناصر البشرية هى فى نظر الشريعة الاسلامية مجرد عناوين لاترتب عليها الشريعة الغراء أى آثار قانونية من شأنها أن تميز بين المسلم والمسلم . فالإسلام كما توضح مصادره المختلفة ، لم يرتب على اختلاف العروق والأجناس أى قيمة ، كما لايرتب أى آثار يمكن أن تتولد على هذا الاختلاف ، لأن المعيار الذى أخذ به الشارع الإسلامى وأكدة بكل قوة ، هو وحدة العقيدة ، فالمسلمون سواسية وإخوة بصرف النظر عن أجناسهم وألوانهم وأصولهم البشرية وعلى ذلك فإن الشريعة الإسلامية ترفض هذه النظرية كأساس لبناء الأمة الإسلامية .

ثانيا : الرقعة الجغرافية المشتركة

إختلفت آراء العلماء حول الرقعة الجغرافية المشتركة وأثرها فى تكوين الأمة، إلى إتجاهات عديدة ومتباينة ، فمنهم من يرى أن الرقعة الجغرافية تعتبر شرطاً أساسيا وحتميا لوجود الأمة ، ومنهم من يرى أن الرقعة الجغرافية لا تعتبر من المقومات اللازمة لوجودها ، وفريق آخر توسط بين هذه الآراء ، وذهب إلى أن الرقعة الجغرافية يمكن أن تكون عاملا يسهم مع غيره من العوامل الأخرى فى وجود الأمة .

الاتجاه الاول : ويرى حتمية الرقعة الجغرافية لوجود الامة .

يذهب هذا الرأى إلى أن الرقعة الجغرافية من المقومات الأساسية لوجود الامة ، وأنه يلزم لأى جماعة بشرية توصف بأنها «أمة» أن يتوافر لها عاملان :

الأول : — معيشة أفراد هذه الجماعة على رقعة جغرافية مشتركة .

الثانى : — إستقرارهم الدائم على هذه الرقعة مدة طويلة من الزمن .

فوحدة الرقعة الجغرافية من الشروط الضرورية لوجود الأمة لما تؤدى إليه من وحدة الأنماط السلوكية لأفراد الجماعة : من عادات، وتقاليد ، وأعراف، وطبائع ، ومشارب مشتركة ، كما أن استقرار هذه الجماعة على رقعة جغرافية يؤدى أيضا نتيجة لوحدة الظروف الطبيعية لهم ، إلى وحدة المشاكل والحلول اللازمة لها ويؤدى إلى وجود القيم الثابتة والتراث والتاريخ المشترك لأفراد هذه الجماعة .

وعلى ذلك طبقا لما يذهب إليه هذا الإتجاه فإن معيشة جماعة من الجماعات على بقعة جغرافية مدة طويلة من الزمن من شأنه أن يؤدى إلى وجود جملة من الروابط والصلات بين أفراد هذه الجماعة يمكن فى النهاية على مدى الاجيال أن يؤدى إلى وجود جماعة مستقلة بصفاتها وطبائعها وعاداتها وتقاليدها ، بحيث يمكن تمييز هذه الجماعة عن غيرها من الجماعات الأخرى ، وهذه الجماعة التى يتوافر لها ذلك هى التى يطلق عليها وصف « الأمة » .

فالرقعة الجغرافية تشكل الأفراد الذين يقيمون عليها وتطبعهم بطابع ذاتى بحيث يمكن التمييز بين أفراد كل جماعة بحسب طبيعة أوضاع الرقعة الجغرافية التى يستقرون عليها . فالأمة تجد أساسها قبل كل شىء فى وحدة أرضية معينة - وأى مجتمع متحد نجده دائما محدداً بالمساحة أو البيئة الجغرافية . فالأمة تتكون من وجود جماعة من الناس على إقليم معين ، ولا أمة على وجه الاطلاق بدون هذا الإقليم(١) .

---

(١) أنظر فى تفصيل هذه الآراء .
— أحمد سويلم العمرى — المجتمع العربى ٦٣ ، ٦٤ وما بعدها .
— الدكتور محمود حلمى — القومية العربية ص ٣١ وما بعدها ، ورمزى=

الاتجاه الثانى : ويرى أن الرقعة الجغرافية لاتدخل ضمن العوامل المؤدية إلى وجود الأمة .

وعلى النقيض من الاتجاه الأول تذهب بعض الآراء إلى أن الإنسان هو الذى يؤثر فى البيئة ويشكلها لتتلاءم مع أحوال معيشته ؛ فالإرادة البشرية هى التى تطبع البيئة بطابعها الخاص وتؤثر فيها ، وهى التى تتغلب على الصعوبات الطبيعية فيها لكى تتلاءم مع حياة الإنسان ومعيشته ، وتدعيما لهذا الاتجاه يذهب رأى إلى أن البيئه الجغرافية لا تعد شرطا من الشروط اللازمة فى تكوين الأمة ومن ثم فإنها لا تعتبر شرطا جوهرياً لنشأة القومية . ويرجع ذلك إلى أن أى جماعة يمكن أن تحتفظ بمقوماتها الأساسية حتى مع عدم توفر عامل الرقعة الجغرافية وذلك فى الحالات التى تكون فيها الجماعة قد فقدت إقليمها لظرف من الظروف الطارئة أو فى الحالات التى تكون قد هاجرت من الإقليم الأصلى إلى وطن جديد طالما أنها ظلت غير مرتبطة بالإقليم الجديد برباط روحى(1)

فالبيئة الجغرافية على الرغم من أنها تؤثر فى الإنسان ، وفى أخلاقه وصفاته وتصرفاته إلا أنه لا أثر لها فى بناء الوحدة القومية ، ذلك أن الوحدة القومية نتيجة جملة عوامل أسمى بكثير من مجرد القول بعامل البيئة الجغرافية .

= الشاعر المجتمع العربى ص ٢٠٥ وما بعدها :

— وحيد رأفت ووايت إبراهيم القانون الدستورى ص ٢٠

(١) أنظر فى ذلك رمزى الشاعر المصدر السابق ص٢٠٥ ، ٦ ٢ ، والدكتور محمود حلمى حيث ينسب هذا الرأى إلى المدرسة الاختيارية فى الجغرافيا ، القومية العربية ص ٣١ وما بعدها — مصطفى أبو زيد فهمى ، المجتمع العربى والقومية العربية ص ٢٥

الاتجاه الثالث : ويرى هذا الاتجاه أن البيئة وحدها — دون أن تتوفر عوامل أخرى — لاتكفى لتأسيس الأمة أو القومية وإنما تعتبر عاملا من العوامل التى تتضافر مع العوامل الاخرى وتساعد فى النهاية على تكوين الأمة .

ملاحظاتنا على الاتجاهات السابقة :

إن الرأى الذى يرجع نشأة الأمة والقومية إلى البيئة الجغرافية وحـــدها يتجاهل العوامل الأخرى المؤثرة فى وجود الأمة ، ومن شأنه ان يجعل الإنسان آلة صماء ، وذلك بتقريره أن البيئة وحدها هى التى تخلق وتنمى الشعور القومى لأفراد الجماعة ، فى حين أن الإرادة البشرية هى التى تلعب الدور الأساسى والفعال فى هذا النطاق

٢ — كما أننا لانوافق على الرأى الذى يتجاهل البيئة مطلقا وينكر أهميتها فى وجود الأمة وذلك لأن إرتباط الإنسان ببقعة من الأرض يساعد كما أشرنا على خلق جملة من الروابط والعلاقات ويدعم الشعور والاحساس الوطنى ، ذلك أن الوطنية ترتبط بتعلق الإنسان بالمكان الذى يعيش فيه .

٣ — ونرى أن الرأى الصحيح هو الذى يذهب إلى عدم إمكان القول برد نشأة الأمة إلى عامل واحد . فكما يساهم العامل الجغرافى فى تكوين الأمة ، تساهم عوامل أخرى معه بحيث تتبادل هـذه العوامل فيما بينها التأثر والتأثير وتؤدى فى النهاية إلى وجود الأمة الواحدة .

أثر العامل الجغرافى فى تكوين الأمة العربية :

مما لاجدال فيه أن البيئة العربية لها بعض التاثير فى وجود الأمة العربية ، وإذا كان هذا لم يتضح بصفة كاملة نتيجة للحدود الصناعية والوهمية التى أقامها الاستعمار لتفتيت أوصال الأمة العربية وتجزئتها إلى كيانات إقليمية .

فالرقعة الجغرافية التى تشغلها الأمة العربية تملك من الإمكانات والطاقات الإقتصادية مالم يتوفر لأى أمة من الامم ، بحيث لو أزيلت العوائق والحدود لأدى هذا إلى قوة الأمة العربية وفاعليتها وتأثيرها بين الأمم الأخرى .

أثر العامل الجغرافى فى تكوين الأمة الاسلامية :

سبق أن أكدنا فى أكثر من موضع أن الفقه الاسلامى لايعول على سبب غير وحدة العقيدة لنشأة الأمة الإسلامية وعلى الرغم من هذه القاعدة فإن الرقعة الجغرافية تحتل مكانة كبرى بالنسبة لأفراد الأمة الإسلامية ، فهى **أولا** : تعتبر « دار الاسلام » الذى يتكفل المسلمون بالدفاع عنه **وثانيا** : فهى النطاق الذى يمارس عليه الدولة الإسلامية سيادتها وسلطاتها ذلك أن إقليم الدولة الاسلامية يجب أن لاتمارس عليه أى سلطة سوى سلطة الدولة الاسلامية الممثلة فى الخليفة ، كما أن هذه السلطة يجب أن تكون موحدة وواحدة ومستقلة ومطلقة فى الحدود والنطاق الذى رسمته قواعد الشريعة .

على أنه يلاحظ أن الرقعة الجغرافية للأمة الإسلامية ليست محددة تحديداً جامداً كما هو الأمر فى الأمم المعاصرة ، ذلك أن الرقعة الجغرافية للامة الإسلامية يتحدد نطاقها وشمولها بنطاق العقيدة الإسلامية وعلى ضوء انتشارها ، باعتبار أن الدين الإسلامى ، هو دين البشرية الذى ارتضاه الله عز وجل ليكون خاتم الأديان . ومن ثم فعلى قدر إتساع وانتشار الاسلام تمتد الرقعة الجغرافية للامة الإسلامية لتشمل جميع الاراضى التى يقيم عليها المسلمون إقامة دائمة .

ثالثا : — النظرية الاقتصادية

هذه النظرية هى أساس النظام السوفيتى ، والبلاد الأخرى التى اعتنقت المذهب الشيوعى — أى النظام الماركسى - نسبة إلى كارل ماركس (١٨١٨ — ١٨٨٣) الذى يرجع إليه الأثر الأكبر فى بلورة المذهب الشيوعى ومايقوم عليه

من أفكار ، حتى أن الماركسية والشيوعية تطلقان كمترادفين يعبران عن معان واحدة .

ومما يجدر التنويه عنه أن الشيوعية أو النظرية الماركسية لاتقتصر صلتها على جانب معين من جوانب المعرفة ، وإنما هي نظرية معقدة ومتشعبة تمتد صلتها بكثير من جوانب العلوم والمعرفة ، فهي تعنى بجوانب تدخل في مجال الدراسات الفلسفية ، وجوانب أخرى تدخل في علم التاريخ ، كذلك الأمر فيما يتعلق بالسياسة والإقتصاد وغير ذلك من الجوانب الأخرى(1) .

والذى يهمنا في تعرضنا لهذه النظرية أن نتعرف على ما تراه في علاقة أو أثر العوامل الإقتصادية في نشأة الأمة ، وذلك على الرغم من أن فكرة الأمة أو القوميه تتعارض مع أصول النظام الماركسى ، باعتبار أن هذا النظام يدعو إلى الشيوعية العالمية ، التى تتخطى الحدود المحلية لكل قومية ، ولاتعترف بالقوميات الخاصة(2) . وهذا ما نجده واضحاً من نص البيان الشيوعى الصادر فى سنة ١٨٤٨ حيث جاء فيه « أن الشيوعية لا تؤمن بالقومية ، إن العمال لا وطن

---

(1) الدكتور يحيى الجمل ، والدكتور جلال أحمد أمين - مذكرات في الاشتراكية العربية مع دراسة تطور الفكر الاشتراكى سنة ١٩٦٥ ص ١١٣ — ١١٤ .

(2) الدكتور محمد كامل ليله المجتمع العربى العربى ص ٤١٣ (الهامش) حيث يقرر « إن من الحقائق التى لايمكن إنكارها هى أن الشيوعية عدو لدود القوميات الخاصة ، وأن العنف هو سبيل الشيوعية إلى الذيوع والانتشار .
ودعوة الروس إلى حق الشعوب فى تقرير مصيرها ليست دعوة صادقة خالصة من الغرض ، لأن الإلتزام بهذه الدعوة من شأنه توقف المذهب الشيوعى عن الزحف والتسلل عبر حدود القوميات الأخرى ، وهذا مالا تقبله الشيوعية . ولا يرتضيه الشيوعيين » .

لهم ، وإننا لانستطيع أن نأخذ منهم مالا يملكون ، إن الخلافات القومية سائرة إلى الزوال ، وإن سيطرة الكادحين ستسرع الخطى فى هذا الشأن . إلا أن فكرة القومية مالبثت أن عادت تحتل مكانها فى الفكر الشيوعى لاستحالة إزالتها نظرا لرسوخ هذه الفكرة عند الشعوب المختلفة ، وهو ما أدى إلى اعترافهم بها خلافا لأصول الفكر الماركسى - كما أشرنا - .

ونجد ذلك واضحاً فى فكر « ستالين » حيث يولى مسألة القومية إهتماما خاصا ، وقد بلور هذا الإهتمام فى كتابه « الماركسية والمسألة القومية والاستعمارية » ويعرف « ستالين » الأمة فى هذا الكتاب بقوله « أنها جماعة محدودة من الناس من أهم مميزاتها أن لها لغة وحياة إقتصادية مشتركتين ، وأرضا واحدة ، ولها تاريخها الخاص وتقاليدها التى كيفتها أحداث التاريخ والجغرافيا »(١) .

ويرى أنصار هذه النظرية أن المصالح الاقتصادية هى القوى المواجهة للحياة الاجتماعية والسياسية وهى العامل الأساسى فى تكوين الأمة(٢)، وفى ذلك يقرر « إنجلز » (١٨٢٠ — ١٨٩٥) فى كتابه « الإشتراكية الخالية والإشتراكية العلمية » « إذا أردنا الإهتداء إلى الأسباب المحتملة لكل تطور أو ثورة إجتماعية وجب علينا أن نبحث عنها ، لا فى عقول الناس ولا فى فهمهم العالى للحقيقة الخالدة والعدل الأبدى ، وإنما فى تطورات طريقة الإنتاج والتبادل (أى قوى الإنتاج

---

(١) فى تفصيلات ذلك تراجع المصادر الآتية :
— الدكتور صوفى أبو طالب — المجتمع العربى ص ١٢٤ ، ١٢٥ . فؤاد شبل الدستور السوفيتى ص ١٧٠ — ١٧٤ ، الدكتور محمود حلمى العربى المجتمع العربى ص ١٤٣ ، الدكتور محمد كامل ليلة المجتمع العربى ص ٤١٢ — ٤١٤ .
(٢) الدكتور محمد كامل ليلة النظم السياسية (الدولة والحكومة) ص ٥١ والمصادر المشار إليها فى الهامش السابق .

وعلاقاته) أو بكلمة أوجز ، يجب أن نبحث عنها فى إقتصاديات العصر الذى ندرس ، لا فى التفكير الفلسفى فيه »(١) .

كما يقرر كارل ماركس « إن مجموع علاقات الإنتاج يكوّن التركيب الاقتصادى للمجتمع ، والقاعدة الحقيقية الواقعية التى يشاد عليها بناء فوقى تشريعى وسياسى ، وتطابقه كذلك أشكال معينة من الوعى الاجتماعى . إن أسلوب الحياة المادية يكيف تفاعل الحياة الاجتماعى والسياسى والفكرى بصورة عامة ، فليس وعى الناس الذى يحدد طريقة معيشتهم ، بل على العكس من ذلك ، إن طريقة معيشتهم الاجتماعية هى التى تحدد وعيهم »(٢) .

وعلى ذلك فالنظرية الاقتصادية ترجع للعوامل الاقتصادية الفضل الأول فى تكوين الأمة والمجتمع ، وترجع لهذه العوامل كافة التطورات التى تطرأ عليه سواء كانت تطورات سياسية أو اجتماعية أو فكرية ، كما ينفى أنصارها أى أثر لبقية العوامل التى يرى الباحثون أنها من أسباب نشأة الأمة ، ويرجعون إلى العامل الاقتصادى كافة العوامل الأخرى ، فضلا عن إستبعادهم الدين بكل قوة كسبب من أسباب نشأة الأمة والقومية ، ويرجع ذلك لكون المذهب الماركسى يقوم على الفلسفة الإلحادية التى تكن عداء مستحكما لكل ما يمت إلى الدين بصلة ويقررون أن الدين هو مخدر للشعوب بل تنظر الماركسية إلى الأديان جميعها باعتبارها وسائل تستخدمها الطبقة البورجوازية الرجعية للدفاع عن الاستغلال وتخدير قوى الطبقات العاملة ، بل أن لينين ـــ أحد مؤسسى هذا المذهب . يرى « أن الدين ، ما هو إلا أحد أشكال الظلم الروحى الذى يضغط على جماهير الشعب التى يحطمها

(١) نقلا عن الدكتور يحيى الجمل والدكتور جلال أحمد أمين المصدر السابق ص ١١٥ .

(٢) نقلا من المصدر السابق ص ١٤٦ .

الـكدح الدائب فى سبيل منفعة الآخرين ، كما تحطمها الحاجة والعزلة ، فتتجه الطبقات الواهنة - إزاء الطبقات المستغلة - إلى الإيمان بحياة أطيب فى عالم الآخرة ، مثل إيمان الإنسان الضعيف - أمام الطبيعة - فى العصور المتوحشة بالآلهة والشياطين والمعجزات . . . والدين يعلم الـكادح والمتألم الصبر فى الدنيا ويمنحه العزاء مع الأمل فى الجزاء الأخروى . كما يعلم أولئك الذين يعيشون بعمل غيرهم الإحسان تـكفيرا عن استغلالهم للناس ، وكوسيلة للرضا الربانى فى الاخرة »(١) .

هذا مجمل ما تراه الماركسية وأنصارها فى العوامل الاقتصادية ، وهى تستهدف من وراء ذلك إلى تـكتل العمال فى جميع أنحاء العالم ضد الطبقات البورجوازية (الرأسمالية) باعتبارهم - أى العمال - أمة واحدة من المحتم طبقا للتطور التاريخى أن تؤول إليها مصائر المجتمع(٢) .

إلى جانب أن الماركسية العالمية وهى فى سعيها إلى تحقيق الدولة العالمية تستهدف عمال العالم باعتبارهم أمة واحدة وقومية واحدة تحركهم المصالح الاقتصادية نحو تحقيق هذا الهدف .

وتفترض هذه النظرية أن المجتمع الشيوعى فى أعلى مراحله سينتهى إلى أعلى مراحل التنظيم حيث تنتهى أسباب الصراع بفضل سيادة الملـكية العامة لأدوات الإنتاج ، وعندما يتحقق ذلك ستنتهى الدولة ، ومرد ذلك يرجع إلى زوال أسباب الصراع التى تعود فى أساسها إلى العوامل الاقتصادية ، فلا يكون هناك حاجة إلى الدولة ، لأن المجتمع الشيوعى عندما يصل إلى أعلى مراتبه سوف يحقق

---

(١) فؤاد شبل المصدر السابق ص ١٢٥ ، ١٢٧

(٢) فؤاد شبل المصدر السابق ص ٤٦ - ٥٢ ، والدكتور صوفى أبو طالب . المصدر السابق ص ١٢٣ .

الإشباع الكامل للأفراد فتنتفى الحاجة إلى الجيش والبوليس والقضاء ، الا أنهم يتحفظون فيقررون بأن الدولة باقية وسيطرتها لن تزول أو تضعف بعد الانتقال إلى المرحلة الأخيرة للشيوعية طالما ظلت فى العالم دول رأسمالية تكتنف المجتمع الشيوعى وتحدق به[1] .

تقدير النظرية الاقتصادية :

قبل أن نتعرض لنقد هذه النظرية فإننا ننبه أولا : إلى اننا لاننكر أهمية العوامل الاقتصادية فى حياة الأفراد والجماعات ، باعتبار أن هذه العوامل تشكل الروابط والمصالح المشتركة بين الأفراد بعضهم ببعض ، وبين الجماعات المختلفة . إلا أننا لانسلم بماانتهت إليه هذه النظرية من اعتبارالعوامل الاقتصادية هى السبب الرئيسى فى نشوء الأمة ، وإلى هذه العوامل وحدها ترجح كافة العوامل الأخرى، كما أنه يؤخذ على هذه النظرية إنكار دور الدين والصبغة الإلحادية التى اصطبغ بها. وأهم ماوجه إلى هذه النظرية من نقد نجمله فيما يلى :

اولا : ـ إن أول ما يوجه إلى هذه النظرية أنها لم تكفل حتى فى نطاق الدول التى اعتنقت النظام الماركسى ، الأمة الواحدة ، والدليل على مانذهب إليه هو الصراع الدولى الذى ظهر بين الدول الشيوعية من ناحية ، ومن ناحية أخرى إستخدام وسائل القوة والقهر لإخضاع بعض الشعوب التى تؤمن بالمذهب الشيوعى من قبل بعض الدولة الكبيرة الماركسية . ولو كانت هذه الشعوب تكون الأمة الواحدة المتجانسة لما ظهر هذا الصراع الملموس فى المجتمع الدولى ، ولما أدى إلى استخدام القوة فى إخضاع بعض الشعوب الشيوعية من قبل بعض الدول الكبرى الشيوعية مثل تشيكوسلوفاكيا والمجر .

ثانيا :ـوإلى جانب أن العوامل الاقتصادية كمايذهب إلى ذلك بعض الباحثين

(١) فؤاد شبل المصدر السابق ص ٥٧ — ٦٤ ، ٧٥ ، ٧٦ .

لادخل لها فى نشوء الأمة من عدمه ، لأن الأمم تنشأ أو تنتهى دون أن يكون لهذه العوامل أى وزن أو قيمة فى هذا النشوء أو الإنتهاء ، وإذا ألقينا نظرة فاحصة على الأمة الممزقة فى سعيها إلى تحقيق وحدتها ، أو الأمة الواحدة فى كفاحها للحصول على الاستقلال لما وجدنا لهذه العوامل أى أثر ، بل إن الرأى العام قد تعود أن يوصم كل من يحاول تحقيق منافع أو مكاسب مادية خلال الفترة التى يكافح فيها أبناء الأمة للحصول على الاستقلال أو تحقيق وحدة الأمة ، بالخيانة والمروق ، كذلك الأمر نجده بالنسبة لمن يتقاعس عن التضحية بماله فى هذه الفترة ، وعلى ذلك فالعوامل الاقتصادية لا يمكن أن تكون سببا مباشرا أو فعالا فى بناء الأمة وتأليف القومية(١)

ثالثاً : ـ كما أن العوامل الاقتصادية يمكن أن تعتبر من العوامل التى تساعد على تحقيق التجانس بين الأفراد ، يمكن أيضاً من الزاوية المقابلة أن تعتبر من أكبر العوامل التى تساعد على بث الفرقة ووجود الصراع بينهم ، نظرا لما تؤدى إليه هذه العوامل من المنازعات والمشاحنات بسببها ، إندفاعا وراء غريزة حب التملك التى تدفع الإنسان أو الجماعة — بوعى أو بغير وعى — إلى السيطرة وحب التملك ، وهو مايؤدى بالإنسان أو الجماعة إلى الاعتداء على الغير ، فمن هذه الناحية تعتبر من أهم الأسباب التى تؤدى إلى الحيلولة دون وجود الأمة وتحقيق التجانس بين أفراد الجماعة ، وعلى ذلك إذا نظرنا إلى العوامل الاقتصادية من زاوية أنها تساعد على خلق المصالح المشتركة بين أفراد الجماعة وبين الجماعات بعضها ببعض ، فانه يمكن القول أنها تعتبر من الأسباب التى تؤدى إلى وجود الأمة ، وذلك إذا ما توافر إلى جانبها بعض الدعائم الأخرى ، وهذه الدعائم ليست أقل أهمية من العوامل الاقتصادية إن لم تكن أكثر منها فاعلية وقوة فى

(١) يراجع فى ذلك الدكتور محمود حلمى ـ المجتمع العربى ص ١٤٣ — ١٤٥ ، مصطفى أبو زيد فهمى ـ المجتمع العربى والقومية العربية ص ٤٦ ، صوفى أبو طالب — المجتمع العربى ص ١٧٧ .

نشأة الأمة . وهو ما يؤدى بنا إلى التأكيد على أن العوامل الاقتصادية وحدها لاتكفى فى تحقيق وتكوين الأمة ، وإنما يتحتم أن يتوفر إلى جانبها عوامل أخرى تتفاعل جميعها وتؤثر كل منها فى الأخرى ويساهم كل منها بقدر فى هذا التكوين بحيث يختلف مدى ونطاق أثر كل من هذه العوامل فى جماعة إلى أخرى بحسب تكوينها واستعداداتها الفطرية(1) .

رابعاً : ـ كما أن المشاعر الوطنية والأمانى القومية تدفع الناس إلى إنكار الذات والتضحية بالنفس ، دون أن يكون للعوامل الاقتصادية وزن فيما يحسونه من ترابط وتعاطف ، ومن باب أولى تدفعهم هذه المشاعر والأمانى فوق التضحية بالدم إلى التضحية بالمال ، والتاريخ زاخر بهذه الصور المضيئة فى حياة الأمم ، فالمشاعر القومية والأحاسيس الوطنية تتجرد من الماديات وتسمو عليها، وهى لاترتبط مطلقا بالمصالح والأهداف الاقتصادية وفى ذلك يقرر البعض « إن الأحاسيس القومية والعواطف الوطنية تتجرد من الماديات وتسمو عليها ، فهى لاترتبط بالمنافع والمصالح الاجتماعية . ولانزاع فى أن الأفراد إذا انتهجوا فى كل تصرفاتهم سبيلا غايته تحقيق المنافع الذاتية والمآرب الشخصية ، واستحوذت فكرة المنفعة على عقولهم وسيطرت على أعمالهم فإن ذلك يؤدى حتما إلى تفكك جميع الروابط الاجتماعية من العائلة إلى القومية، وإلى انحطاط البشرية إلى مرتبة الحيوانية بل إلى ماهو أخطر منها(2) » .

العوامل الاقتصادية وأثرها بالنسبة للأمة العربية :

إن العوامل الاقتصادية طبقا للتصور الماركسى لا أثر لها من بعيد أو قريب

---

(1) محمد كامل ليلة ــ المجتمع العربى ص ٤١٠ ، ٤١١ .
صوفى أبو طالب - المجتمع العربى ص ١٢٧ .
(2) محمد كامل ليلة ــ المصدر السابق ص ٤١٠ ، ٤١١ .

فى نشأة الأمة العربية أو بلورة القومية العربية ، فإذا نظرنا إلى العوامل الاقتصادية بصفة مجردة أى بصرف النظر عن المفهوم الماركسى لها ، فإننا نجد أنه على الرغم من عدم تحقق الوحدة والتكامل الاقتصادى بين البلاد العربية ، وذلك على الرغم من توفر كافة المقومات التى يمكن أن تؤدى إلى تلك الوحدة وهذا التكامل، فإن الأمة العربية موجودة ومتحققة ولم يؤد تخلف الروابط والتكامل الاقتصادى بين الأقطار العربية التى تحتويها الأمة العربية إلى انهيار المقومات الأساسية لها ، وهو ما يؤدى بنا الى القول أنه على الرغم من أهمية العوامل الاقتصادية فى تدعيم وتقوية الأمة العربية ، إلا أنه لا يمكن اعتبارها وحدها المؤثر الفعال فى وجود الأمة العربية ، مع تأكيدنا على أهمية الترابط والتكامل الاقتصادى بين البلدان العربية فى تدعيم استقلالها وتحقيق وحدتها المنشودة ، وذلك لوجود كثير من الثروات والطاقات الاقتصادية التى تتنوع فى الأقطار العربية بحيث لو تحققت الوحدة الاقتصادية والتكامل الاقتصادى بينها لترتب على ذلك أن يتوفر للامة من الإمكانات التى تجعلها من القوى العظمى المؤثرة بين الأمم المعاصرة. وها نحن نجد أثر وضع الإمكانات العربية فى سبيل قضية التحرير التى تجرى الآن فى الجبهة المصرية والسورية ، ونلمس أثر التلويح باستغلال الأرصدة العربية من النقد الأجنبى والمصادر البترولية ، فبمجرد التلويح باستخدام الأرصدة أو البترول العربى فى المعركة التى تجرى الآن على الأرض العربية تهتز الدول الكبرى خشية أن يتحقق ذلك ونأمل والدماء العربية قد سطرت ملحمة النصر والخلود للأمة العربية أن تحشد كافة الطاقات الاقتصادية التى تتوفر للبلدان العربية فى خدمة معركة المصير والشرف لأن الدم العربى أثمن وأغلى من البترول أو النقد الحر .

موقف الفقه الاسلامى من العوامل الاقتصادية وأثرها فى نشأة الامة الاسلامية :

سبق أن أكدنا فى أكثر من موقع أن الفقه الإسلامى أسس الأمة الإسلامية

على معيار واحد هو : وحدة العقيدة ، أما بالنسبة لموقف الفقة الإسلامى من العوامل الاقتصادية كسبب رئيسى من أسباب وجود الامة الإسلامية فإننا نجد أن هذا العامل لا أثر له مطلقا فى نشأة الأمة الإسلامية، لأن الشارع الإسلامى أوجب على المؤمنين بالإسلام الأخوة والمساواة والتكافل والتراحم بينهم بمجرد تحقيق وحدة العقيدة وهى الايمان بالإسلام ، دون أن يترتب على تحقيق أو إنتفاء العوامل الاقتصادية أى آثار تساعد فى وجود الأمة أو تؤدى إلى إنتفائها . . . نوق أن الدين الاسلامى يوجب على المؤمنين به التضحية بأموالهم وأنفسهم فى سبيل أن يكفل للاسلام النصر والخلود ، فالعقيدة الاسلامية توجب وفقاً لذلك أن تحشد كل الطاقات الاقتصادية فى سبيل تدعيم الأمة الاسلامية وتقويتها، حتى أننا نجد القرآن الكريم يربط فى أكثر من موقع بذل المال والتضحية به وبين الايمان بالله عز وجل ، وسوف نورد بعض الأمثلة التى تؤكد هذا المبدأ القطعى فى القرآن الكريم ، يقول عز وجل « آمنوا بالله ورسوله وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه فالذين آمنوا وأنفقوا لهم أجر كبير »(١) ويقول عز وجل « وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر وأنفقوا مما رزقهم الله وكان الله بهم عليما » (٢) ويقول سبحانه وتعالى « قل لعبادى الذين آمنوا يقيموا الصلاة وينفقوا مما رزقناهم سرا وعلانية من قبل أن يأتى يوم لا بيع فيه ولا خلل » (٣) ويقول سبحانه وتعالى « الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون »(٤) وغير ذلك من الآيات الكثيرة (٥) وإلى جانب الآيات التى تربط

---

(١) سورة الحديد اية (٧) (٢) سورة النساء آية (٣٩)

(٣) سورة البقرة آية (٣) (٤) سورة إبراهيم آية (٣١)

(٥) يقول عز وجل فى سورة الانفال آية (٣) « الذين يقيمون الصلاةومما

بين الإيمان بالله والتضحية بالأموال فى سبيل الله ، فهناك الآيات الكثيرة والمتعددة التى تحض على الانفاق فى سبيله وتوعد من يقدم على ذلك بالخير فى الحياتين الآخرة والدنيا ، وجعل من يتصدق بالمال أعظم درجة عند الله سبحانه وتعالى (١) . هذا إلى جانب أن الشريعة الإسلامية ترفض النظرية الماركسية رفضا باتا فى جوهرها وتفصيلاتها لما تقوم عليه من إنكار الأديان جميعها ، وبما تؤسس علية من أفكار إلحادية تتعارض تعارضا مطلقا وباتا مع ما تفرضه الشريعة الاسلامية من قواعد وأحكام .

والخلاصة التى تنتهى إليها ونؤكدها ، أن العوامل الاقتصادية كسبب من الأسباب الرئيسية لنشأة الامة - كما يرى بعض الباحثين - يرفضها الدين الاسلامى سواء نظرنا إلى هذه العوامل بصفة عامة ، أى مجردة من النظرة الماركسية لها ، أو نظرنا اليها من وجهة النظر الماركسية الشيوعية .

= رزقناهم ينفقون ، كما يقول عز وجل فى سورة البقرة آية (٢٥٤) « يا أيها الذين آمنوا أنفقوا مما رزقناكم .. الخ الآية ، كما يقول عز وجل فى نفس السورة آية (٢٦٧) « يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ... »

(١) تراجع الآيات (٧٢) ، (٧٤) ، (٧٥) من سورة الانفال ، (٣٠) من سورة التوبة (٢٢) من سورة الرعد ، (٢٩) من سورة فاطر ، (١٠) من سورة الحديد ، (٣٨) من سورة محمد ، (٣٥) من سورة الحج ، (٥٤) من سورة القصص ، (١٦) من سورة السجدة ، (٣٨) من سورة الشورى وغير ذلك من الآيات فى معظم سور القرآن الكريم .

الفرع الثانى

العوامل المعنوية التى تساهم فى وجود الأمة

وأثرها فى وجود الأمة العربية وموقف الفقه الإسلامى منها

تمهيد :

إلى جانب العوامل المادية التى بيناها تفصيليا فى المبحث السابق وهى الأصل المشترك ، والرقعة الجغرافية ، والعوامل الاقتصادية ، توجد عوامل أخرى أطلق عليها الباحثون العوامل المعنوية ، وهى كما يرى هؤلاء تساهم فى وجود الأمة وتبث الشعور القومى بين أفرادها وأهم هذه العوامل اللغة ، والتاريخ ، والرغبة المشتركة وهى ما يطلق عليه بالنظرية الذاتية أو نظرية المشيئة وفى النهاية الدين . وسوف نتعرض لكل عامل من هذه العوامل فى مطلب خاص متبعين نفس المنهج الذى اتبعناه فى المبحث السابق وهو بيان أثر كل عامل من هذه العوامل فى نشأة الأمة بصفة عامة ثم بيان أثر كل عامل فى نشأة الأمة العربية وفى النهاية نبين موقف الشريعة الاسلامية من كل عامل من هذه العوامل وعلى ذلك يتضمن هذا الفرع الحديث عن العوامل الآتية :

أولا : فى نظرية اللغة :

ثانيا : فى التاريخ المشترك

ثالثا : فى نظرية المشيئة « النظرية الذاتية »

رابعا : فى الدين .

أولا نظرية اللغة

يرى أنصار هذه النظرية أن اللغة تعد أهم عامل من العوامل التى تساعد على

تكوين الأمة ، بل تكاد أن تكون العامل الوحيد فى نشأتها(١) .

ويعد فخت Fichte من أشد أنصار هذه النظرية مع غيره من الباحثين الألمان الذين اعتنقوا نظرية اللغة كسبب لنشوء الأمة بعد أن كانوا ينادون فى بادىء الأمر بنظرية وحدة الاصل . وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك .

ويجمل فخت أهمية اللغة فى نشأة الأمة بقوله « إن اللغة تلازم الفرد فى حياته ، وتمتد إلى أعماق كيانه ، وتبلغ إلى أخفى رغباته وخطراته ، إنها تجعل من الأمة الناطقة بها كلا متراصا خاضعاً لقوانين ، إنها الرابطة الوحيدة الحقيقية بين عالم الأجسام وعالم الأذهان » .

وقد تنبهت الشعوب الاستعمارية لأهمية اللغة فحاولت بسط سيطرتها على شعوب البلاد التى إستعمرتها عن طريق فرض لغتها على أهل هذه البلاد ، ويبدو ذلك واضحا من مسلك فرنسا فى الجزائر وبلاد شمال أفريقيا حينما كانت تستعمر هذه البلاد والمملكة المتحدة فى كثير من البلاد التى كانت تحتلها ، وما يفعله

---

١) محمد كامل ليلة - النظم السياسية (الدولة والحكومة) ص ٤٧ والمجتمع العربى ص ٤٠٣

— عثمان أمين ، فلسفة اللغة العربية ص ١٦ — ١٧ ، وفلسفة اللغة العربية « محاضرة » مطبوعات الإدارة العامة للثقافة الاسلامية بالأزهر ص ١٠٤ ، ١٠٥

الدكتور محمود حلمى مصطفى - المجتمع العربى ص ٥٠ وما بعدها .

— ساطع الحصرى — آراء وأحاديث فى الوطنية والقومية ص ١١ ، ص ٢٠ ، ٢١ وحول القومية ص ٩٤

— صوفى أبو طالب — المجتمع العربى ص ٩٤ وما بعدها

— محمد طه بدوى — فلسفة الوحدة العربية ص ٥٠ وما بعدها .

الاتحاد السوفيتي الآن في كثير من البلاد الداخلة في نطاق اتحاده[1] .

ويستدل أنصار نظرية اللغة بعدة مبررات من بينها[2] .

١ — أن اللغة تعد من أهم الصفات التي تميز الإنسان عن غيره من المخلوقات، وحيث أن الجماعات البشرية لاتنطق أو تتكلم لغة واحدة ، وهو ما يرتب بالضرورة إنقسام الجماعات البشرية إلى وحدة ، كل وحدة منها لها لغتها الخاصة بها ، وعلى أساسها يتم تمييز الجماعات والتكتلات البشرية عن بعضها البعض بحسب اللغة التي تنطق بها ، وتعد اللغة بالنسبة لكل من هذه الجماعات بمثابة قلب الأمة وروحها ، ومن ثم فإن اللغة والأمة أمران متلازمان ومتعادلان[3]

وكما يقرر « هيردر » Herder « فالطبيعة فرقت الشعوب بعضها عن بعض ليس بواسطة الغابات والجبال فحسب ، بل فرقتها أيضاً ، وبوجه أخص بواسطة اللغة والميول والسجايا . . . إن اللغة القومية بمنزلة الوعاء الذى تتشكل به وتحتفظ فيه ، وتنتقل بواسطته أفكار الشعب .. فاللغة .. هي التي تخلق العقل أو على الأقل تؤثر في التفكير تأثيراً عميقا وتسدده وتوجهه إتجاها خاصا[4].

---

(١) صوفى أبو طالب — المجتمع ص ٩٤ وما بعدها

(٢) يرجع في ذلك إلى المصادر التالية :

— الدكتور محمود حلمى المجتمع العربى ص ٢٢٠ وما بعدها ، محمد طه بدوى فلسفة الوحدة العربية ص ٥٠ — ٥١

(٣) صوفى أبو طالب — المصدر السابق ص ٩٥ —٩٦ ، آراء وأحاديث لساطع الحصرى ص ٢٠ — ٢١ وحول القومية ص ٩٤ ، محمد كامل ليلة النظم السياسية ص ٤٨ ولسيادته أيضا المجتمع العربى ص ٤٠٢

(٤) نقلا عن أستاذنا الدكتور الصوفى أبو طالب — المجتمع العربى ص ٩٦

ولكون اللغة هى جهاز الاجتماع عند الإنسان ووسيلة التعبير لديه ومن ثم فهى الفكرة الناطقة ، والإراد الفعالة ، لنمو الحياة الاجتماعية ، وخلق حياة فكرية واحدة بما يترتب عليه من وجود تعاليم وقيم مشتركة ، وهى بذلك تعد فى مقدمة العوامل الحضارية التى تؤدى إلى ربط حاضر أبناء الأمة بماضيها وربط حاضرها بمستقبلها .

٣ — وأهمية اللغة فى نشوء الأمة لاترجع إلى كونها أداة لوحدة الفكر ، وإنما هى الأساس الأول لوحدة الضمير فى الأمة بحيث يكون القضاء عليها نهاية للأمة فى الوقت ذاته « وإذا أضاعت أمة لغتها الخاصة ، وصارت تتكلم لغة أخرى ، تكون قد فقدت الحياة ، واندمجت فى الأمة التى اقتبست عنها لغتها » .

وانتهى أنصار هذه النظرية إلى اعتبار اللغة المعيار الأساسى لخلق الأمة باعتبارها أقوى الروابط وأقدمها ، فهى الأساس لكل قومية ولكل أمة ؛ وهى التى تؤدى إلى وحدة المشاعر والآمال والآلام وقد غالى البعض فى تعصبه إلى عامل اللغة إلى حد أنه ذهب إلى استبعاد كافة العوامل الأخرى فيما عدا التاريخ المشترك ويعبر عن ذلك بقوله « ولكن لا الدين ولا الدولة ولا الحياة الاقتصادية تدخل من مقومات الأمة الأساسية ، كما أن الرقعة الجغرافية أيضاً لا يمكن أن تعتبر من المقومات الأساسية لأنها — أى اللغة — روح الأمة وحياتها وهى محور القومية وعمودها الفقرى وهى من أهم مقوماتها ومشخصاتها »(١) .

---

(١) ساطع الحصرى آراء وأحاديث ص ٢١ وله أيضا حول القومية العربية ص ٩٤ .

تقدير عامل اللغة فى نشأة الأمة :

لانستطيع الانكار بأن اللغة تساعد على خلق الأمة والقومية وأنها تعتبر عاملا أساسياً وهاماً ، إلا أننا لا نستطيع القول بأنها وحدها دون غيرها من العوامل ، هى أساس نشأة الأمة ووجودها ، فلا بد أن يوجد إلى جانب اللغة عوامل أساسية أخرى ، هذه العوامل إن لم تتكافأ مع عامل اللغة أو تزيد عنها فى تفاعلها مع بعضها لإيجاد الأمة ، فهى على الأقل لا تقل فى أهميتها وفاعليتها وقوة تأثيرها فى تكوين الأمة عن عامل اللغة ، كعامل الدين على سبيل المثال .

وأهم ماوجه لهذه النظرية من نقد نجمله فيما يلى :

أولا : أن هذه النظرية لا يمكن تعميمها على سائر الشعوب لأن التاريخ أثبت العكس ، فهناك كثير من الأمم قامت على غير هذا الأساس كالأمة البلجيكية والأمة السويسرية . كما أن وحدة اللغة لم تحل دون انفصال بعض البلاد عن بعضها مع توفر اللغة المشتركة مثل بلاد أمريكا الشمالية وانفصالها عن المملكة المتحده : وانفصال بلاد أمريكا الجنوبية عن أسبانيا والبرتغال ، مع كون هذه البلاد كانت تشترك مع غيرها فى النطق بلغة واحدة . فلو أن اللغة كانت سبب نشأة الأمة ووجودها لما تحققت الأمة التى تنطق بلغات عديدة ولما انفصلت البلاد التى تشترك فى لغة واحدة .

٢ — إن اللغة لا يمكن اعتبارها وحدها أهم الصفات التى تميز الإنسان عن غيره من البشر بل أن لديه ماهو أهم منها مثل العاطفة والمشيئة وهماعاملان أكثر تأثيرا وفاعلية من عامل اللغة .

٣ — كما أن الغلو فى استبعاد عامل الدين فى نشأة الامة واعتبار اللغة أهم العوامل ، وإليها وحدها يرجع أساس نشأة الأمه لانسلم به ، فالأمة الإسلامية

لا يستطيع أحد أن ينكر أن الدين وحده كان أساس منشئها وسبب وجودها على النحو الذى بيناه ، ومن ثم لا نسلم باستبعاد الدين من بين العوامل التى تساعد على خلق الأمة .

وهذه الاعتراضات — فيما عدا الاعتراض الأخير — ليس من شأنها أن تقلل من أهمية اللغة باعتبارها من أهم العوامل التى تساعد على خلق الامة ، إذا توفرت إلى جانبها عوامل أخرى ، ومن ثم فالاعتراضين السابقين لا يؤديان إلى إهدار كل قيمة لعامل اللغة كعامل من العوامل الأساسية لخلق الامة .

فبالنسبة للاعتراض الأول وهو يقوم على شقين :

الأول : فى كون اللغة لم تحل دون وجود الامة مع اختلاف الأفراد المكونين لها فى اللغة التى يتحدثون بها ، فهذا ليس مرده انتفاء كل قيمة لعامل اللغة وإنما مرجعه إلى عوامل سياسية واجتماعية وتاريخية وجغرافية تتعلق بهذه البلاد ، كما أن البعض ذهب إلى أن اختلاف اللغة فى هذه البلاد ليس مرده عدم كفاية اللغة فى إيجاد الامة وإنما مرده إلى أن هذه البلاد لا تكون كل منها أمة واحدة وإنما هى عبارة عن عدة أمم ارتبطت مصالحها ولكل منها لغتها الخاصة بها وهو الأمر الذى يفسر تعدد اللغات فى هذه البلاد .

الثانى : وهو الخاص بأن وحدة اللغة لم تمنع بعض البلاد الناطقة بلغة واحدة من التفكك ، فإن ذلك مرجعه ليس إلى عدم أهمية اللغة وإنما يرجع إلى عدم كفايتها وحدها — كما قررنا — كأساس وحيد لنشأة الامة وإنما يتحتم توفر عوامل أخرى تتفاعل مع بعضها وتساعد كل منها الأخرى على خلق الامة .

أما بالنسبة للاعتراض الثانى : الذى يذهب إلى كون اللغة ليست الصفة الوحيدة التى يتميز بها الإنسان دائما وإنما يوجد ما هو أهم منها مثل المشيئة والعاطفة فهذا الإعتراض كما يقرر البعض بالغ الغرابة لأنه يؤدى إلى جعل اللغة

تكون عامل قومية عندما يشاء ذلك أصحابها ، لكنها لا تكون عامل قومية ، إذا لم يشأ ذلك المتكلمون بها . ولكن البحث العلمي يقتضي البحث عن لماذا يشاء البعض ؟ ومن ثم فإن القول بأن المشيئة أو العاطفة هما سبب نشأة الأمة بمثابة تعريف الشيء بالشيء والواقعة بالواقعة نفسها[1] .

اللغة العربية والامة الاسلامية :

فيما سبق تعرضنا لأهمية اللغة فى إيجاد الأمة ، وبينا وجهة نظر المؤيدين والمعارضين فى اعتبارها أو عدم اعتبارها سبباً رئيسياً فى خلق الأمة ومنشئها . فما هو موقف اللغة العربية من الامة الإسلامية ؟

وقد سبق أن قررنا أن معيار الامة الإسلامية هو الوحدة الدينية فهل يتعارض القول بأن معيار الامة الاسلامية الوحدة الدينية مع القول بأن اللغة العربية هى العامل الاساسى فى وجود الامة ؟ أم يمكن أن يوجد نوع من التوائم والارتباط بين اللغة العربية والوحدة الدينية التى أوجبها الاسلام وجعلها معيارا للأمة الاسلامية الواحدة ، بحيث يكون لكل منهما دور فى وجود الامة الإسلامية ؟

لكى يتسنى لنا أن نجيب على هذه التساؤلات فإن الأمر يقتضى أن نوضح بعض مسلمات تكشف لنا عن الارتباط أو عدم الارتباط بين هذين العاملين :

المسلمة الأولى :

أن القرآن الكريم وهو المصدر الأول للعقيدة والقانون الاسلامى نزل باللغة العربية مصداقا لقوله عز وجل « إنا أنزلناه قرآنا عربياً »[1]. وقوله تعالى «كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون »[2] ويقول عز وجل « وكذلك أنزلناه

---

(١) سورة يوسف آية ٢ .

(٢) سورة فصلت آية ٣ .

حكماً عربياً »(١) ويقول تعالى « وكذلك أنزلناه قرآنا عربياً »(٢) ، كما يرى الفقهاء « أن ترجمات القرآن كلها قاصرة عن أداء معانيه التى تؤديها عباراته . . وأسلوبه المعجز للبشر »(٣) فوق أنها لا تعد قرآنا ولا يجوز التعبد بها ، بل أن بعض العلماء المعاصرين وهو الدكتور عثمان أمين ذهب إلى أن المحاولات التى تبذل بقصد ترجمة القرآن ماهى إلا أحد المخططات الرئيسية التى يبثها المستشرقون بغية هدم الدين الإسلامى من أساسه . وفى ذلك يقرر الشيخ محمد أبو زهرة أن بعض الكتاب نسب إلى أبى حنيفة إمكانية إطلاق وصف القرآن على ترجمته بدليل أنه أجاز الصلاة بالترجمة الفارسية للقرآن ولو كان يستطيع النطق بالعربية ويقرر أن أكثر المحققين للمذهب الحنفى يرون أن هذه رخصة لمن لا يعرف العربية وينتهى الشيخ أبو زهرة إلى أنه قد صح عن أبى حنيفة أنه رجع عن هذا الرأى وأن فرج بن أبى مريم روى عنه هذا الرجوع(٤) .

ويقرر الدكتور عثمان أمين « وأقل تأمل يقنعنا بان هدم اللغة العربية يحمل فى طياته تقويضاً لمفاهيم الإسلام : لأن اللغة العربية لغة القرآن ، والقرآن ـ كما هو معلوم ـ لا سبيل إلى ترجمته ترجمة صحيحة إلى أى لغة أخرى ، والقيام بترجمة

---

(١) سورة الرعد آية ٣٧

(٢) سورة طه آية ١١٣

(٣) رشيد رضا ــ الوحى المحمدى ص ٢٢

(٤) أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة ــ أصول الفقه ص ٨٤ .

ــ الدكتور أنيس عبادة ــ المنتقى فى تاريخ الفقه الاسلامى ص ٥٥

ــ أستاذنا الدكتور زكريا البرديسى ــ أصول الفقه ص ١٧٦ ــ ١٧٧

ــ الشيخ زكى الدين شعبان ــ أصول الفقه ١٢٢ .

ــ عبد الوهاب خلاف ــ أصول الفقه وتاريخ التشريع الاسلامى ص ١٣

القرآن يكاد يكون جزءاً من مخطط لهدم الدين الاسلامى من أساسه[1] .

وبذلك فإن المسلمة الأولى التى ننتهى إليها هى: أن الوقوف على معانى القرآن الكريم ان يتيسر إلا لمن عرف العربية ووقف على أساليبها المختلفة ، فيتحتم أن يعرف ألفاظ العربية ومدى دلالاتها ، والألفاظ الخاصة وموضعها بجوار الألفاظ العامة ، والألفاظ المجملة ، والمشتركة ، والمفصلة ، ولن يتسنى لأى مسلم أن يستنبط الأحكام من القرآن الكريم أو السنة النبوية إلا إذا توافرت لديه المعرفة الكاملة باللغة العربية[2] .

المسلمة الثانية :

وهى تتعلق بالصفات والشروط التى يجب توفرها فى المتصدى للاجتهاد فى الفقه الإسلامى ، فالفقهاء يرون أنه لكى يتسنى له ذلك يجب أن يقف على العربية ويعرفها معرفة تامة ، لأن القرآن الكريم كما أسلفنا نزل بلغة عربية ، كذلك السنة النبوية ، ومن ثم فإن استنباط الأحكام الشرعية عن طريق المجتهدين لن يتحقق إلا إذا كان المستنبط يفهم خطاب العرب ، وعاداتهم فى استعمال الألفاظ حتى يتسنى له التمييز بين صريح الكلام وظاهره ، ومجمله ، وحقيقته ومجازه ، وعامه وخاصه ، ومحكمه ، ومتشابهه ، ومطلقه ، أو مقيده ، ونصه ، وفحواه ، ولحنه ومفهومه ، وهذا كله لايمكن الوقوف عليه إلا إذا كان المجتهد قد بلغ مرتبة

---

(١) عثمان أمين — فلسفة اللغة العربية ص ٥ ، ٦

(٢) الإمام الشافعى الرسالة ص ٤٩
— محمد عبده — الاسلام والنصرانية ص ١٢١ ، ١٢٢
— الشيخ محمد أبو زهرة أصول الفقه ص ٨٤

الاجتهاد فى معرفة اللغة العربية(١) .

ومن هذا نرى أن اللغة العربية ترتبط بالإسلام ارتباطا لا ينفصم وهو ما أدى بالإمام الشاطبى إلى القول بأن درجة الاجتهاد لا تتوفر للباحث فى الشريعة إلا بتوفر أمرين :

أولا : فهم مقاصد الشريعة على كمالها .

الثانى : التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها ، وفيما يتعلق بهذا التمكن فإن الإمام الشاطبى يقرر أن ذلك هو فرض علم تتوقف صحة الاجتهاد عليه، وهو لمسلم : اللغة العربية « ذلك أن الشريعة عربية وإذا كانت عربية فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم العربية حق الفهم ، لأنهما سيان فى النمط ماعدا وجوه الاعجاز ، فاذا فرضنا مبتدئاً فى فهم العربية فهو مبتدىء فى فهم الشريعة ، أو متوسطا ، فهو متوسط فى فهم الشريعة ، والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية . فإن انتهى إلى درجة النهاية فى العربية ، كان كذلك فى الشريعة . »(٢)

---

(١) عبد الوهاب خلاف ـ أصول الفقه وتاريخ التشريع الإسلامى ص١٦٢ الطبعة الأولى سنة ١٩٤٠

ــ الشيخ زكى الدين شعبان ــ أصول الفقه ص ٣١٢

ــ أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة ــ أصول الفقه ص ٣٦٦

ــ أستاذنا الشيخ زكريا البرديسى ــ أصول الفقه ص ٤٦٧

ــ وينسب الشيخ محمد أبو زهرة والشيخ زكريا البرديسى للإمام الغزالى ماأشرنا اليه إلا أن كلا منهما لم يشر إلى المصدر الذى رجع اليه حتى يتسنى لنا الرجوع إليه .

(٢) الشاطبى ــ الموافقات جـ٤ ص١٠٥ ــ ١١١ المطبعة الرحمانية .

وبعد هذا للعرض الموجز ، يحق لنا أن نؤكد أنه اذا كان الإسلام لا يميز بين المسلم والمسلم بحسب اللغة أو الجنس أو اللون مكتفيا بالوحدة الدينية أى الإيمان بالإسلام ، إلا أن الإيمان بالإسلام يرتب بالضرورة الوقوف على اللغة العربية باعتبار أنها لغة قرآنه وصلاته وباعتبارها مصدر تشريعاته والتى لا يستطيع المسلم بدونها أن يقف على الأحكام الشرعية من مصادرها التفصيلية إلا بالوقوف عليها ومن ثم فإن العربية والإسلام بينهما ارتباط لا ينفصم ، وبمعنى آخر فهى كالظل لا يجوز ولا يقبل أن ينفصل عن الأصل وهو الإسلام .

لذلك فإننا نجد أن الإمام الشافعى وأبا منصور الثعالبى يقرران وجوب أن يعرف كل مسلم قدرا من العربية وأن ذلك حتمى لارتباط هذه المعرفة بالإيمان وأصول العقيدة .

ويقرر الإمام الشافعى رضى الله عنه أنه « يجب تعلم العربية على كل مسلم حتى يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله، ويتلو كتاب الله وينطقه بالذكر فيما افترض عليه من التكبير وأمر به من التسبيح والتشهد وغير ذلك »(1) .

كذلك يقرر أبو منصور الثعالبى أن « من أحب الله تعالى ، أحب رسوله محمدا صلى الله عليه وسلم ، ومن أحب الرسول العربى، أحب العربى، ومن أحب العربى أحب العربية ، ومن أحب العربية عنى بها ، فثابر عليها وصرف همته إليها ومن هداه الله للإسلام ، وشرح صدره للإيمان ، وآتاه حسن سريرة فيه اعتقد أن محمدا صلى الله عليه وسلم خير الرسل، والعرب خير الأمم والعربية خير اللغات والألسنة والإقبال على تفهمها من الديانة ، إذ هى أداة العلم ومفتاح التفقه فى الدين وسبب إصلاح المعاش والمعاد . ولو لم يكن فى الإحاطة بخصائصها والوقوف على مجاريها ومعارفها ، والتبحر فى جلائلها ودقائقها إلا قوة اليقين فى معرفة إعجاز

---

(1) الإمام الشافعى — الرسالة ص ٤٩ .

القرآن وزيادة البصيرة فى إثبات النبوة التى هى عمدة الإيمان لكفى بها فضلا يحسن فيها أثره ، ويطيب فى الدارين ثمره »(1)

كما يقرر الشيخ رشيد رضا والشيخ مصطفى صبرى ارتباط اللغة العربية بالإسلام وأن اللغة العربية كانت بموجب الإسلام ، أساسا لاتحاد شعوب كثيرة إعتنقته فأصبحت أمة واحدة ، ذات شريعة واحدة ، وكان الفقه الإسلامى — بلغته العربية — من أكبر العوامل فى بناء الوحدة الإسلامية ، ومن أمتن الاسس فيها(2) .

ونخلص من ذلك بأن نقرر بأن الوحدة الدينية التى فرضها الإسلام ومايترتب عليها من ضرورة الوقوف على العربية هى من أهم الأسس والمعايير التى أدت إلى خلق الأمة الإسلامية ووجودها ، ونرى أنه لو أن المسلمين نهجوا فى حياتهم النهج الطبيعى الذى كان مفروضا عليهم أن ينتهجوه لكان من المحتم أن تمتد العربية حيث يمتد الإسلام ، ولأدى هذا إلى وقاية الأمة الإسلامية من عوامل الأفول والاضمحلال الذى عانته منذ أن حاد المسلمون عن الطريق الصحيح وتعصبوا لعوامل ومعايير إن لم تكن متعارضة مع أهداف الإسلام ومقاصده فهى على الأقل لا يرتب عليها أية آثار شرعية .

لذلك فإننا نؤيد من ذهب إلى أن أكبر المخططات التى تحاك ضد الإسلام هى الإساءة إلى العربية باعتبار أن ذلك يمثل أول بعد حقيقى عن الإسلام(3) .

---

(1) أبو منصور الثعالبى — فقه اللغة وسر العربية مقدمة الكتاب ص 1

(2) رشيد رضا - الخلافة ص 90 - مصطفى صبرى - موقف العقل ج4 ص 322

(3) عثمان أمين — فلسفة اللغة العربية ص 6 ، 7 حيث يوضح المخططات الاستعمارية التى تبذل فى بعض البلاد العربية لاسيما موريتانيا بقصد إحلال اللغة الفرنسية محل العربية بحجة جمود اللغة العربية وعدم كفايتها للتطور .

اللغة العربية والقومية العربية :

لم تكن اللغة العربية السائدة ، قبل ظهور الإسلام ، فى المنطقة التى تعرف اليوم ، ومنذ إيمانها بالإسلام ، بالمنطقة العربية ، وهى تمثل البلدان التى تحتويها الأمة العربية ، وإنما كانت اللغة العربية ، قبل ظهور الإسلام ، لغة شبه الجزيرة العربية ، وبعض أطرافها ، فى الشام والعراق ، أما باقى البلاد التى تحتويها الأمة العربية الآن فقد كانت تنطق بلغات أخرى فأهل مصر كانوا يتكلمون اللغة القبطية وفى بلاد النوبة كانوا يتكلمون اللغة النوبية (البربرية) كما كان أهل الشام وما بين النهرين ينطقون باللغات السريانية والكلدانية والقبطية والآرامية وهكذا كانت معظم البلدان العربية لها لغاتها الخاصة كما كانت اللغات الفارسية واليونانية واللاتينية إلى جانب كونها لغات رسمية فى بعض البلدان ، تنتشر فى بعض هذه البلاد بحسب ما إذا كانت تابعة للاحتلال الرومانى أو الفارسى .

ومن الحقائق المسلم بها أن انتشار اللغة العربية فى البلاد التى تعرف اليوم بالمنطقة العربية وهى معظم هذه البلاد ، إرتبط تاريخياً ، بانتشار الإسلام ، فلم تمض سبعون سنة من بدء الدعوة المحمدية ، حتى أصبحت اللغة العربية هى اللغة السائدة فى بلاد الشام والعراق ، ومصر وفارس وجميع البلاد التى كانت تحتلها إمبراطوريتى الروم والفرس ، كما صار استعمال اللسان العربى والنطق بالعربية من شعائر الإسلام(١) إلى جانب أن إقبال أهل هذه البلاد على استعمال العربية أدى إلى تضافر هذا العامل — عامل اللغة — مع عامل آخر أساسى وفعال وهو عامل العقيدة الدينية وساهم كل منهما بقدر فى خلق تجانس قوى بين مختلف أفراد الشعوب المؤمنة بالإسلام ، وأصبحت جميعها كلا متماسكا ، الأمر الذى أدى فى

---

(١) محمد كرد على — الإسلام والحضارة العربية ج ١ ص ١٧٨ ، ١٧٩

النهاية إلى وجود أمة قوية فى هذه البلدان لها سماتها وشخصيتها الذاتية[1] وقد إستطاعت هذه الأمة بما توفر لها من المقومات أن تسيطر بفضل قوة العقيدة على معظم العالم القديم فى ذلك الوقت ، بل قد أصبح الإصطلاحين « إسلامى » وعربى » يستعملان كمترادفين وذلك لارتباط اللغة العربية إرتباطاً وثيقاً بالمد الحضارى للإسلام[2] بحيث ينصرف لفظ العربى إلى المسلم كما ينصرف لفظ المسلم إلى العربى .

ويقرر « مليه » إن اللغة العربية لم تتراجع من أرض دخلتها لتأثيرها الناشىء من كونها لغة دين ولغة مدنية ، وعلى الرغم من الجهود التى بذلها المبشرون ، ومكانة الحضارة التى جاءت بها الشعوب النصرانية ، لم يخرج أحد من الإسلام إلى النصرانية[3] ، لذلك ليس من المستغرب أن نجد رجال الدين المسيحى فى الدولة الإسلامية يقبلون على تعلم اللغة العربية ويترجمون صلواتهم بها ، وذلك لكى يفهمها النصارى لأن هؤلاء زهدوا فى اللغة اللاتينية وولعوا باللغة العربية ونشأ لهم غرام بالعربية فأقبلوا على تعلم آدابها والتغنى بأشعارها ويستعملونها فى مختلف معاملاتهم ، كما كانوا يظهرون إعجابهم ببلاغتها تماماً كإعجاب أهلها بها حتى أنهم يرفضون التعاقد بغير العربية ، ولم تمض فترة قصيرة من الزمن حتى أصبحت العربية اللغة السائدة عند جميع المسلمين وغيرهم على إختلاف مللهم ونحلهم عرباً كانوا أو غير عرب ، مسلمين كانوا أو غير مسلمين[4] ، ويرفض البعض إرجاع سبب إنتشار اللغة العربية فى البلاد التى لم تكن تنطق بها قبل الإسلام إلى

---

(١) صوفى أبو طالب — المصدر السابق ص ١٤٦

(٢) صوفى أبو طالب — المصدر السابق ص ١٥١

(٣) نقلا عن الإسلام والحضارة العربية — لمحمد كرد على ص ١٨٤ ، ١٨٥

(٤) المصدر السابق — ص ١٨٥

الفتح الإسلامى لهذه البلاد ويقرر أن ذلك يعتبر خطأ تاريخيا وذلك لأن هناك بعض البلاد مثل فارس كان نصيبها من الفتح الإسلامى مثل نصيب مصر والشام وبلاد المغرب وغير ذلك من البلاد التى سادت فيها العربية ، فعلى الرغم أن اللغة العربية سادت فى هذه البلاد الأخيرة حتى الآن إلا أنها تقلصت منذ قرون وأجيال فى بلاد الفرس مع كونها أقرب إلى الجزيرة العربية مهد هذه اللغة ، ومهد الديانة الإسلامية ، فوق أنها تعتبر من أشد الأمم تمسكا بالدين ، ثم يتساءل — من قرر بذلك — عن السبب الذى أدى إلى انتشار اللغة العربية فى بعض بلاد وانحسارها فى بلاد أخرى وينفى أن يكون سبب إنتشارها دينيا ، وذلك لكونها لم تنتشر فى هذه البلاد جميعها ، ثم يقرر أن ، أسباب رسوخها فى العالم العربى وتقلص ظلها عن البلاد الأخرى ، فترجع إلى تغلب العرب على هذه الأمم ، قد اختلف سرعة وبقاء بتفاوت تلك الأمم قوة وضعفا .

فالأمم التى استعربت لم يكن لها عند الفتح دولة تحفظ جامعتها ولا مدنية قائمة تحافظ على لغتها ، ولذلك اندمجت هذه الأمم الضعيفه فى الدولة السائدة ونسيت لغتها وعناصرها وأجناسها ، وصارت عربا باللغة والعادات والأخلاق فضلا عن الدين ، وترى ذلك على وجه الخصوص ظاهراً فى الأمم التى أذلها طول بقاء المستعمر الرومانى أو الفارسى فيها ، والتى توالت القرون على رضوخها للسلطة الأجنبية ، وكان هذا شأن بلاد الشام والعراق ومصر والشمال الافريقى التى كانت عند الفتح العربى ولايات تابعة للدولة الرومانية أو الفارسية فى السياسة والمدنية . ولذلك ذهبت لغات هذه البلاد وعاداتها عندما فتحها العرب وسرعان ما صار أهلها عربا يتكلمون العربية .

كما يضيف صاحب هذا الرأى سبباً آخر يقرر أن التاريخ يشهد بصحته ، ويتحدد فى أن أهل البلاد التى إستعربت إلى جانب أنهم كانوا محتلين من قبل

الفرس أو الرومان ، فإنهم كانوا يتكلمون بلغات سامية تشبه العربية ، بل هما من أخواتها كالسريانية والكلدانية والفينيقية والنبطية والعبرانية وهو ما أدى إلى تسهيل مهمة اللغة العربية فى إنتشارها فى هذه البلاد وأدى إلى سهولة تعلمهم وإقبالهم على تعلم اللغة العربية لانهم لم يجدوا فيها الغرابة التى يجدها الهندى والفارسى فى تعلمها ، ويرجع سبب تسيُّد اللغة العربية فى مصر إلى عدة أسباب منها : كون أهل مصر يستخدمون لغة متأثرة أشد التأثر بالثقافة العربية سواء فى مفرداتها أو تراكيبها ونحوها وصرفها ، إلى جانب أن اللغة القبطية التى تكلمها أهل مصر قبل الفتح مع أنها ليست من اللغات السامية إلا أنها قد أصابها ما أصاب غيرها من اللغات الأخرى القديمة التى تلاشى ضوؤها ، وهو ما أدى إلى إندثارها بسبب خضوع أهل مصر لدول أجنبية فضاعت لغتهم لضياع مدنيتهم ، وذهبت جامعتهم ودولتهم وذلك بخلاف الأقوام الأخرى التى انحسرت عنها العربية لانهم كانوا أهل دولة وتمدين فحافظوا على ألسنتهم واستبقوا جنسياتهم ، كأمة الفرس فى الشرق والأسبان فى الغرب ، فالفرس لم يندمجوا فى جنسية العرب كغيرهم من أهل البلاد الضعيفة بل فاخروهم وفاضلوهم بجنسيتهم وآدابهم وحضارتهم ، والشعوبية التى أوجدوا مذاهبها أكبر دليل على ذلك ، ولهذا حافظوا على لغتهم رغم ما يقتضيه تدينهم بالإسلام من اتخاذ العربية لغة لهم ، على أنهم — كما يقرر صاحب هذا الرأى — كتبوا لغتهم بأحرف عربية ، وإقتبسوا عدداً كبيراً من الألفاظ العربية ، أما لغتهم ، فظلت فارسية حتى سنحت لهم الفرصة فعادوا إلى الاستقلال بأمورهم وإنشاء دولة لهم . وكذلك الأسبان حافظوا على لسانهم ودينهم فبعد أن رضخوا للغة العرب بضعة قرون كما تقدم ، نهضوا وليس فى لغتهم من آثار ذلك الفتح إلا بعض الألفاظ ، فعادوا إلى الاستقلال ، وينهى صاحب هذا الرأى رأيه بتقريره على أن هناك أقواما خضعوا لدولة العرب ولم تذهب

جنسياتهم ، مع أنهم لم يكونوا أهل دولة ، وإنما نجوا من ذلك ببعدهم عن مركز السيادة العربية وقلة إحتكاكهم وإختلاطهم بالعرب ، كالأتراك والتتار والكرج وأهل النوبة وغيرهم ممن كان إحتفاظهم بجنسهم وعناصرهم سببا فى حفظ ألسنتهم(١) .

هذا هو تفصيل ما ذهب إليه صاحب هذا الرأى ، وهو غير صحيح على إطلاقه فإن سبب إنتشار اللغة العربية فى البلاد التى إنتشرت فيها ، أو إنحسارها فى البلاد الأخرى لم يكن ذلك يرجع إلى ضعف أو قوة هذه البلاد وتوفر دولة ومدنية لهم من عدمه ويرجع عدم صحة هذا الرأى للأسباب الآتية .

أولا : نرى أن اللغة العربية انتشرت فى البلاد التى انتشرت فيها بفضل قوة العقيدة ومدى تأثيرها فى نفوس معتنقى الدين الجديد ، وكانت "العقيدة الإسلامية بمثابة الأساس والمنهل الذى أدى بمعتنقى الدين الجديد من أهل هذه البلاد إلى الأخذ بالعربية وظلت العربية تنتشر بسرعة لم تتحقق لغيرها من اللغات طوال الوقت الذى ظل فيه هؤلاء متمسكون بعقيدتهم بحيث أدت العقيدة الإسلامية وتأصلها فى نفوسهم إلى إقبالهم على تعلم العربية باعتبارها لغة دينهم وبها يتعرفون على أحكامه ويتزودون من مناهله ، ولن يتيسر لهم ذلك إلا إذا وقفوا على العربية وقوفا كاملا — كما سبق أن أشرنا تفصيليا .

ولم يتحقق الفصل بين العربية والإسلام فى البلاد التى انحسرت فيها اللغة العربية الا حينما دخلت مفاهيم غير اسلامية لدى الشعوب المؤمنة بالإسلام أدت بهم إلى إحلال معايير وقيم مجها الإسلام ورفضها منذ البداية كالتعصب لجنس معين

---

(١) يراجع الدكتور عز الدين فودة — المجتمع العربى ص ٢٠١ — ٢٠٥ وقد أخذ بهذا الرأى الدكتور محمود حلمى مصطفى - يراجع مؤلفه القومية ص ٥١ ، ٥٢ .

أو التمسك بعوامل طائفية وإقليمية .

ثانيا : وليس أدل على عدم صحة هذا الرأى ، التناقض الذى بدى واضحا فى الرأى السابق ، فهو يقرر أن انتشار العربية يرجع إلى عدم وجود دولة أو مدنية فى البلاد التى انتشرت فيها مع أن ذلك هو السبب الرئيسى الذى يراه لانتشار العربية ثم يقرر أنه على الرغم من وجود أقوام لم يتوفر لها ذلك ، ورغم هذا ظلوا بمنجى عن المد العربى وذلك لبعد هذه البلاد عن مركز السيادة العربية كالاتراك والتتار وأهل النوبة ، فهل الأتراك والتتار وأهل النوبة أبعد من مركز السيادة الإسلامية من بلاد المغرب ومن السودان ومصر حتى يمكن التسليم بذلك ؟

وهل مصر وإن كنا نسلم أنها لم تكن لها دولة فى ذلك الوقت لم يكن لها مدنية وحضارة تسيدت على كل المدنيات القديمة ؟ ولماذا لم يعتنق المصريون لغات غزاتهم الذين ظلوا يتوالون عليهم طوال قرون عديدة بل كان هؤلاء الغزاة ينصهرون فى الشعب المصرى ويعتنقون دياناتهم ويسلكون عاداتهم وتقاليدهم ؟، وما سر إقبال أهل مصر على تعلم العربية والإقبال عليها ؟، وموقفهم واضح خلال القرون العديدة طوال الموجات الاستعمارية التى توالت عليهم حيث رفضوا لغاة غزاتهم .

ثالثا : كما لا نسلم بما انتهى إليه صاحب هذا الرأى من أن اللغة العربية سادت فى مصر وذلك لكون أهلها كانوا يستعملون لغة متأثرة تأثيراً كاملا بالثقافة العربية فى مفرداتها أو تراكيبها ونحوها وصرفها فذلك مالم يقم عليه دليل أو برهان ، وإنما إنتشرت العربية بفضل إيمان أهل مصر بالإسلام وحبهم للتزود من الدين الجديد الذى وجدوا فيه ضالتهم فأقبلوا على لغته يتعلمونها ويستعملونها فى حياتهم . وإذا كان صحيحا أن سبب انتشار اللغة عدم وجود دولة ومدينة فى البلاد المفتوحة فلماذا لم تذهب العربية فى شمال أفريقيا وقد جاهدت فرنسا

واستعملت شتى الوسائل لاجبار أهلها على العزوف عن اللغة العربية واستعمال الفرنسية محلها ، ولماذا لم تذهب العربية من مختلف البلدان العربية التى تلاشى استقلالها وتردى أهلها فى ظلمات الجهل والتخلف ؟ ولماذا لم يأخذوا بلغات مستعمريهم ذوى الحضارة والنظم المتقدمة ؟ ، إذا كان لذلك من سبب فإنه يتحدد فى أن اللغة العربية ظلت راسخة فى قلوب أهل هذه البلاد لكونها لغة دينهم .

رابعاً : أما عن انحسار اللغة العربية فى الأندلس فلم يكن ذلك راجعاً إلى إقلاع المسلمين عنها وعزوفهم عن الكلام بها ، وإنما كان مرجعه الإبادة الشاملة التى واجهها المسلمون فى تلك البلاد على يد متعصبى الصليبيين فى الأندلس ، ولم يحافظ أهل هذه البلاد على لغتهم كما يذهب هذا الرأى فإنه لم تمض خمسون سنة على فتح الأندلس حتى اضطر رجال الدين المسيحى - كما أشرنا - إلى ترجمة صلواتهم بالعربية لكى يفهمها النصارى من أهل هذه البلاد الذين ظلوا متمسكين بدينهم ، وقد وجدت وثائق تتعدى الآلاف كتبها المستعربون من أهل هذه البلاد الأصليين باللغة العربية ، وكان أكثرهم يقبل على تعلم العربية والتفنن فى علومها ولم تتلاشى اللغة العربية فى هذه البلاد إلا تحت جحافل الشر من الصليبيين الذين أخذوا يبيدون المسلمين فى هذه البلاد فلما ذهب الاسلام من هذه البلاد ذهبت العربية لارتباطها الوثيق به .

فالعربية إرتبطت بالاسلام ولم يحدث الانفصال بينهما إلا نتيجة البعد عن العقيدة الإسلامية ، ولقد ساعد فى تأجج هذا الإنفصال المؤمرات التى حيكت ضد الاسلام منذ قديم الأذل ، والتى تلقفتها الدول المعادية للاسلام فى العصور الحديثة فوضعت اللمسات النهائية التى نتج عنها إيجاد الفرقة التى تكاد تكون نهائية بين الشعوب المؤمنة بالاسلام ، بينهما وبين بعضا من ناحية ، وبينها وبين الشعوب العربية الاسلامية من ناحية أخرى .

ثانيا : التاريخ المشترك

يرى كثير من الباحثين : أن التاريخ المشترك لجماعة من الجماعات يعد من أهم العوامل وأقواها فى وجود الأمة ونشأة القومية . وذلك لأن التاريخ المشترك يعد بمثابة شعور الأمة وذاكرتها ، وهو الذى يؤدى بالأمة إلى أن تشعر بذاتها وتتكون وتتبلور شخصيتها ، ويتقارب أفرادها فى العواطف والنزاعات .

فاللغة إذا كان من شأنها أن تؤدى بالجماعة إلى وحدة الفكر ، فإن التاريخ المشترك لهذه الجماعة من شأنه أن يحقق لها وحدة الضمير والوجدان ، وقد تحمس « ساطع الحصرى » الملقب بأبى القومية العربية لعاملى اللغة والتاريخ وإعتبرهما أهم الأسباب وأقواها فى نشأة القومية وتأليف الأمة ويقرر فى هذا النطاق « كثيراً ما رينا التاريخ أن بعض الأمم تستولى على أمة أخرى، وتخضعها لإرادتها ، وتسير شؤنها كما تشاء إن هذا الاستيلاء يفقد الأمة المغلوبة إستقلالها ولكنه لايمس كيانها ، مادامت الأمة المذكورة محافظة على لغتها الخاصة بها ، ومادامت متميزة من الأمة المستولية عليها بهذه اللغة الخاصة . وقد قال أحد المفكرين : « إن الأمة المحكومة التى تحافظ على لغتها ، تشبه السجين الذى يمسك بيده مفتاح سجنه » إنها تستطيع أن تفلت من سجنها هذا ، فتسترد حريتها واستقلالها فى يوم من الأيام ، لأنها تبقى حية بحياة لغتها ، وتظل محافظة على كيانها كأمة برغم أنها تكون قد فقدت شخصيتها كدولة . ولكن الأمة المذكورة إذا فقدت — بمرور الزمان — لغتها الخاصة وإقتبست وتبنت لغة الدولة المستولية عليها ، تكون قد فقدت الحياة بتاتا ، وإندمجت فى كيان الأمة التى أعطتها لغتها الجديدة ، فلا يبقى ثمة أمل لعودتها إلى الحرية والاستقلال » ويستطرد ساطع الحصرى فيبين أهمية اللغة المشتركة والتاريخ المشترك بقوله ويتبين من ذلك كله :

أن اللغة هي روح الأمة وحياتها ، إنها بمثابة محور القومية وعمودها الفقري ، وهي من أهم مقوماتها ومشخصاتها . وأما التاريخ فهو بمثابة شعور الأمة وذاكرتها . فإن كل أمة من الأمم ، إنما تشعر بذاتها وتكون شخصيتها بواسطة تاريخها الخاص » (١) .

ويبين المؤلف أثر عامل التاريخ في تكوين القومية وتأليف الأمة بتقريره « أن الأمة المحكومة — المستعمرة — التي تنسى تاريخها ، تكون قد فقدت شعورها ووعيها ، وهذا الشعور والوعي ، لا يعود إليها إلا عندما تتذكر ذلك التاريخ وتعود إليه ، ولهذا السبب نجد أن الأمم المستولية والحاكمة ، تعمد قبل كل شيء إلى مكافحة تاريخ الأمة المحكومة ، وتبذل ما استطاعت من الجهود لأجل إقصاء ذلك التاريخ من الأذهان ، إنها تسعى — من جهة — إلى تشويه هذا التاريخ لأجل تجريده من قوة الجذب والتأثير ، كما تعمل — من جهة أخرى — إلى إلهاء الأذهان بوقائع تاريخها هي وبهر الأنظار بشعشة التاريخ المذكور . وأما اليقظات القومية .... فتبدأ عادة — بعكس ذلك — بتذكر التاريخ القومي والاهتمام به اهتماما خاصاً » ويتنهى المؤلف في بلورة أثر التاريخ إلى جانب عامل اللغة — في حياة الأمم بقوله « إن اللغة والتاريخ ، هما العاملان الأصليان اللذان يؤثران أشد التأثير في تكوين القوميات » .

والأمة التي تنسى تاريخها تكون قد فقدت شعورها ، وأصبحت في حالة السبات ، وإن لم تفقد الحياة . وتستطيع هذه الأمة أن تستعيد وعيها وشعورها

---

(١) ساطع الحصري — آراء وأحاديث ص ١٤ ويراجع أيضا صفحات ١١ ، ٢٣ ، ٣٢ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٥١ ، من نفس المصدر ، ومحمد طه بدوي فلسفة الوحدة العربية ص ٥١ ، وبالاشتراك مع طلعت الغنيمي -دراسات سياسية وقومية ص ٨٧ .

بالعودة إلى تاريخها القومي وبالاهتمام به اهتماما فعليا ، ولكنها إذا مافقدت لغتها تكون عندئذ قد فقدت الحياة ودخلت في عداد الأموات ، فلا يبقى سبيل إلى عودتها إلى الحياة ، فضلا عن إستعادتها الوعي والشعور » (١) .

والتاريخ كسبب من أسباب نشأة الامة ليس هو الاحداث والوقائع التي يذكرها المؤرخون للأحداث ، والانتصارات التي تحققت في أمة ما، والتي تسطرها عادة كتب التاريخ ، وإنما يمثل آمال الامة وآلامها ، وكفاحها ، وانتصاراتها عبر السنين والذي يطبع أفراد الامة بسمات وخصائص تنفرد بها على غيرها من الأمم ويضفي على سلوكها وتقاليدها وأنماط حياتها طابعا خاصا ، يؤدي إلى وحدة المنازع والمشارب والعواطف ، بحيث يؤدي ذلك كله إلى نوع من القرابة المعنوية بين أفراد الجماعة ، كما يؤدي إلى وحدة الضمير بينهم .

والقرابة المعنوية التي يولدها التاريخ المشترك تفوق في فاعليتها وتأثيرها بين أفراد الجماعة كافة العوامل المادية التي يزعم البعض أنها تؤدي إلى وجود الأمة وتكوين القومية كالأصل المشترك ، أو المصالح الاقتصادية ، أو وحدة الرقعة الجغرافيـة .

تقدير عامل التاريخ المشترك :

مما لاجدال فيه أن التاريخ المشترك لجماعة من الجماعات يعتبر من الأسباب الهامة والفعالة التي تؤدي إلى صهر أفراد الجماعة في بوتقة واحدة يؤدي ذلك مع مر السنين إلى وحدة النمط السلوكي بين أفراد الجماعة ويحقق التوائم والانسجام بينهم ، كما يؤدي بهم إلى الشعور بوحدة المصير ، وهو ما يؤدي إلى تنمية الشعور القومي بين أفراد الجماعة الواحدة ، ولهذا ليس غريباً أن نجد هذا العامل غير مختلف فيه من قبل الباحثين مع اختلاف منازعهم ومشاربهم واتجاهاتهم

(١) ساطع الحصري — المصدر السابق ص ٢٢ ، ٢٣

السياسية ، إلا أننا لا يمكن أن نسلم بأن وجود الأمة يمكن أن يرد إلى عامل بعينه ، وذلك لان الامة أو القومية يساهم فى وجودها وتكوينها عوامل عديدة تتبادل فيها بينها التأثر والتأثير بحيث تتفاعل جميعها وتساعد فى النهاية على وجود الامة ، كما أن هذه العوامل تختلف من أمة إلى أخرى بحسب اختلاف الأمم وتعددها . وعلى ذلك فإن عامل التاريخ يمكن أن يكون عاملا حاسما إذا تضافرت معه عوامل أخرى بالنسبة لامة ما ، وقد لا يكون له أى أثر بالنسبة لامم أخرى ، وذلك كالامم الحديثة أو التى فى طريقها إلى التكوين ، فالامة الامريكية ، وهى أمة حديثة العهد لا يمكن أن نسلم بأن عامل التاريخ من العوامل الهامة فى وجودها وذلك لأنها أمة حديثة بل أن كثيراً من الباحثين يرى أنها لازالت فى طريق التكوين . إلى جانب أن التاريخ المشترك لا يؤدى دوره الفعال إلا إذا كانت هناك جماعات متجانسة ، لها أهداف وغايات ومصالح مشتركة ، الأمر الذى يرتب أن يتوفر لهذه الجماعات ، قبل ذلك كله ، عوامل أخرى ، غير التاريخ المشترك ، من شأن هذه العوامل أن تخلق لدى هذه الجماعات القدرة على صنع تاريخ مشترك ، بحيث تؤدى هذه العوامل إلى صهر أفراد هذه الجماعات بحيث ترتبط أهدافهم وغاياتهم الأمر الذى يصنع التاريخ المشترك لهذه الجماعات . وهو ما نجده قد تحقق لدى الامة الامريكية ، فإن التاريخ المشترك لم يتحقق لها إلا بعد أن توفرت قبله عوامل ومقومات سابقة عليه .

والنتيجة التى ننتهى إليها ، أننا رغم تسليمنا بأهمية عامل التاريخ المشترك فى تكوين الأمة ونشأة القومية إلا أن التاريخ وحده غير كاف كعامل أساسى فى نشأة القومية ، وإن كان له دوره الأكيد والفعال فى تجسيدها وبلورتها إذا ما توفرت معه عوامل أخرى .

أثر التاريخ المشترك فى نشأة الأمة العربية :

الأمة العربية توفر لها من التاريخ المشترك مالم يتوفر لأى أمة أخرى من الأمم المعاصرة ، ولقد جسد هذا التاريخ إشراقه العاشر من رمضان سنة ١٣٩٣ هـ (٦ من أكتوبر سنة ١٩٧٣م) وعلينا أن نلقى ضوءاً على أثر التاريخ المشترك فى الأمة العربية ثم نقف وقفة يسيرة عند إشراقة العاشر من رمضان كيوم ميلاد جديدة للأمة العربية ترسم ملامح تاريخها الجديد فى المستقبل ولترتبط به بين أمجاد الماضى وأمل المستقبل .

أولا : التاريخ المشترك والأمة العربية

التاريخ المشترك للأمة العربية يعتبر بلا أدنى شك ، كما قرر ساطع الحصرى وغيره من الباحثين . وجدان الأمة العربية وشعورها وضميرها ، وما يضفيه هذا التاريخ على ذاكرة الأمة العربية من آمال وآلام ، فالمستقبل لايتشكل أو يتحدد - كما سبق أن أشرنا - وفقا للأحوال والأوضاع الراهنة التى تعيشها الأمة العربية فحسب ، ، وإنما تمتد جذوره . . إلى الماضى البعيد ، وما يحويه من انتصارات حققتها الأمة العربية على مر تاريخها الطويل الحافل بالتضحية والفداء ، وما عاشته الأمة من محن ، وما أحست به من آلام عبر السنين .

لذلك فإننا نرى أن التاريخ المشترك للامة العربية من محيطها إلى خليجها ، يمثل عاملا أساسيا فى بناء الأمة العربية وتكوين القومية . ولقد بدأ هذا التاريخ بصورته الخلاقة والمضيئة منذ أربعة عشر قرنا من الزمان ، عندما عم الأرض العربية نور الإسلام ، وخرج منذها العرب من الجزيرة العربية يبشرون بالدين الجديد الذى إرتضاه الله عز وجل ليكون خاتم الأديان . . . دين الإسلام . ولقد ظل التاريخ المشترك للامة العرمة منذ هذا التاريخ عاملا حاسما فى تأليف الأمة العربية وتكون القومية العربية التى إرتبطت بالإسلام ارتباطا لاينفصم —

كما سنوضح تفصيليا — بعد أن تخلصت الأرض العربية من أوثانها، ونير العبودية والذل الذى كان يعم المنطقة بأسرها . . . وبعد إعتناق الإسلام دين الله الخالد ورسالته الأزلية لكل البشر .. تحققت بفضله إنتصارات معجزة للامة الوليدة، وأصبحت المنطقة كلها أمة واحدة لها كيانها وشخصيتها الإسلامية العربية ، وحدها الإسلام وصنع لها تاريخها الحافل بالأمجاد المليء بالإنتصارات . وأصبحت الأمة العربية ولقرون عديدة أمة عملاقة بعد أن كانت قبل ذلك أمما وشعوباً متفرقة تنتمى إلى عشرات من العروق والأجناس البشرية لم يكن لها كيان متميز أو وحده تجمعها ، وكانت تعتبر أصفارا فى ظل دولتين عملاقتين — بمقاييس ذلك العصر — هما دولتان الفرس والروم . وبفضل الإسلام تسيدت الأمة الإسلامية العربية على معظم دول العالم القديم . وظل التاريخ المشترك عاملا حاسماً إلى جانب عامل العقيدة واللغة فى تأليف الأمة وبث الشعور القومى بين أبنائها إلى أن دبت فى الأمة الإسلامية العربية عوامل الفرقة والشعوبية واستشرى التخلف والإنهيار والتفتت فى أوصالها ، ونسيت الأمة العربية فى خضم هذا التخلف تاريخها المجيد ، بل أنه فى اللحظات النادرة التى كانت ذاكرتها تعود إليها فتتذكر تاريخها فإن هذا التاريخ أصبح عبئا عليها بعد أن أسرف العرب فى تعلقهم بالماضى بحيث شغلهم هذا التعلق عن رؤية مستقبلهم ... ونتيجة لعوامل كثيرة ومعقدة ارتكن العرب إلى ماضيهم يتشدقون به ويلوكون . . بل ظلوا طول السنين عديدة يكتفون باجتراره . . حيث لجئوا إليه للهرب من حاضرهم البائس ، بدلا من أن يكون هذا التاريخ حافزا لهم على تحطيم هذا التخلف ، ونبراسا يستهدون به طريقهم ومشعلا يحدد لهم الرؤية الصحيحة إلى مستقبلهم . ذلك أن التاريخ المشترك فى حياة الأمة — أى أمة — ما هو الا قوة تدفع إلى الأمام لا ثقلا يجذب إلى الوراء كما أنه ليس

نظرة إلى الماضى تقيد الأمة بل هو إنطلاقه تمتد إلى المستقبل لتحدد وحدة الهدف والمصير .

ثانياً : إنطلاقة العاشر من رمضان والأمة العربية

وكانت إنطلاقة العاشر من رمضان (سنة ١٣٩٣ هـ) لحظة بعث للامة العربية ، تعتبر بمثابة عودة الوعى والشعور والإرادة والذاكرة لها بتاريخها المجيد لتربط سلاسل الانتصارات العديدة على جسر تاريخها الطويل بحاضرها ومستقبلها ، حيث بدت الأمة العربية وتاريخها من ورائها الزاخر بانتصارات الأجداد وتضحياتهم يقودها إلى تحديد دورها بين الأمم ، وإثبات وجودها بين تلك الأمم التى تكاد أو كادت تنسى دورها على مر القرون وبدت الأمة العربية فى هذا اليوم العظيم عملاقة تغسل بدماء أعز أبنائها عار الهزيمة والذل والمهانة التى دنست ثوب تاريخها العظيم .. بدت الأمة العربية كالجسد الواحد ... المصرى والسورى والسعودى والكويتى والتونسى والمغربى والعراق والأردنى يكتبون جميعاً بدمائهم تاريخ أمتهم المجيد ومن ورائهم الأمة العربية بأسرها، وأصبح العالم كله يتطلع إلى الأمة العربيه بعد أن إستخف بها طوال سنين وسنين . . . . وذلك فى اللحظة التى إستطاع الإقتدار العربى أن يحول نظرات السخرية إلى نظرات إحترام وتقدير . هذا التحول إنما يعود فى المقام الأول إلى الإرادة الجماعية للامة العربية التى ولدها التاريخ المشترك ، بحيث إستطاعت عن طريق هذه الإرادة الواحدة أن تجابه التحديات مسجلة منذ اللحظات الأولى لمعارك التحرير قدرتها على تجسيد تاريخها الطويل إلى قرارات .. كما سجلت قدرتها على تنفيذ هذه القرارات ..

لسوف يقف التاريخ المشترك للامة العربية طويلا وطويلا عند العاشر من رمضان ليشير للاجيال العربية القادمة ليوم ميلاد أمة عملاقة نفضت عن نفسها

فى هذا اليوم متراكمات قرون طويلة من التخلف .. لم تعد تلوك تاريخها كما لاك بعض أبنائها القات وامهد قريب منتظرين الموت . . وانما تعبر بهذا التاريخ إلى غد مشرق يحقق للأمة العربية الوحدة والنصر ، إن الجيوش العربية فى هذااليوم المجيد حينما حطمت معاقل الشرك المسمى « بخط بارليف » وحينما صنع أبطالها من أجسادهم قناطر وجسورا يمهدون بها لدباباتهم طريق الانتصار ، هيئت الظروف للامة العربية لكى تنصهر فى لحظات ، وتعبر هى الأخرى معاقل قرون طويلة من التفكك والإنهيار متخطية العقبات والصعاب لتثبت للامم الأخرى أن ماضيها ليس بعيداً عن حاضرها وأن مستقبلها مرتبط بماضيها وحاضرها وأنها أمة جديرة بالحياة .

وليس لنا إلا أن نقف إجلالا لصناع التاريخ ... جنود مصر والأمةالعربية، وقبل هذا وذاك نقف جميعا وقفة إعزاز لإبن مصر البار ، الذى استطاع — بعد يأس طويل — أن يجسد إرادة العرب بفضل الحكمة والصبر والتحمل والعمل الشاق ، والذى استطاع أن يزيل الخلافات والفراهات بين الأشقاء ، وأن يضع الأمة كلها فى مواجهة أقدارها ، ويحشد بفضل ذلك مقدراتها ، وهو الرئيس المؤمن محمد أنور السادات .. محرر العرب . فما أحرانا نحن العرب أن نتذكر تاريخنا القومى . وما حواه من مجد حققه أسلافنا الأول وقدموه إلى الإنسانية والعالم كله من حضارة وعلم ومعرفة فى وقت كان يعيش فيه العالم أجمع فى جهل مطبق ، وأن لانسمح مطلقا باجترارہ أو لوكه من جديد ، فتاريخ الأمة العربية حافل بكل ما يمكن أن يبث فيها من عوامل النهضة لتلحق بركب الأمم المتقدمة . وخليق بأن يحطم طوق التخلف الذى كان يدور حول عنق الأمةالعربية مهددا إياها بالموت والفناء .

موقف الفقه الاسلامى من عامل التاريخ المشترك :

سبق أن قررنا أن الفقه الإسلامى بنى الأمة الإسلامية على معيار وحدة العقيدة، إلا أن ذلك لا يعنى أن التشريع الاسلامى يرفض غيره من المعايير الأخرى ، وانما يقبل الاسلام المعايير التى لا تتعارض أو تتنافى مع هذا المعيار ويرفض المعايير التى تتعارض مع معيار وحدة العقيدة ، بل إننا وجدنا مصادر الشريعة الإسلامية كالقرآن والسنة تولى هذا العامل اهتماما خاصا - كما أشرنا - فكثيراً مايستشهد القرآن الكريم بما وقع للأمم السابقة ، وكثيرا مايدعو المسلمين إلى الاعتبار ، وكذلك الأمر بالنسبة إلى السنة النبوية . والأمة الاسلامية تملك تاريخاً حافلا وزاخراً بالبطولات والأمجاد بل إن الاسلام هو الذى صنع للأمة العربية تاريخها ، وعلى ذلك يمكننا القول بأن الأمة الاسلامية وإن كانت تقوم على وحدة العقيدة إلا أن عامل التاريخ لا يرفضه التشريع الاسلامى كعامل من العوامل الأساسية فى حياة الأمة الاسلامية .

ثالثاً : النظرية الذاتية

يرى أنصار هذه النظرية أن أهم عامل من العوامل التى يمكن أن تؤدى إلى خلق الأمة ، وهو عامل المشيئة ، أو الرغبة فى العيش معاً(١) ، ومن ثم فإن هذه النظرية ترى أن الأمة تستند فى وجودها إلى مشيئة الجماعة وإرادتها التى

---

(٢) محمد كامل ليلة — النظم السياسية ص ٥١ والمجتمع العربى ص ٤٠٧ — محمد طه بدوى — فلسفة الوحدة العربية ص ٢٨ — صوفى أبو طالب — المجتمع العربى ص ١٠١ ومابعدها — ساطع الحصرى — حول القومية العربية ص ١٨٧ ، ٢٩٨ وله أيضاً آراء وأحاديث ص ٣٣ ، ٣٤ .

بدورها تحدد نطاق الامة ، الذى يتسع أو يضيق حسبما تتوقف عليه مشيئة الأفراد المكونين لها .

وهذه النظرية التى نادى بها الفقه الفرنسى كان الهدف من اعتناقها أساساً أن يوجد الفقهاء الفرنسيون معياراً يحتوى جميع الأقاليم التى تسيطر عليها فرنسا ، مع أن بعضها لا يتكلم الفرنسية كمنطقة الالزاس التى تنطق باللغة الالمانية والتى يعتبرها الألمان امتداداً طبيعيا للأمة الألمانية ، فنادى الفرنسيون بهذه النظرية لكى يوجدوا التبرير الكافى لاستيلائهم على هذه المنطقة ، فهذه النظرية تستهدف أساساً بلورة مطامع فرنسا الاستعمارية فى صورة نظرية(١) .

وينقل الدكتور صوفى أبو طالب عن فوستيل دى كولانج قوله وقد يكون الالزاسيون ألمانا باللغة ولكنهم — على كل حال — فرنسيون بالرغبة والمشيئة ، الذى جعلهم فرنسيين ، لم تكن فتوحات لويس الرابع عشر أو معاهدة وستفاليا كما يتوهم الألمان ، بل هى الثورة العظمى . فإن هذه الثورة هى التى أدمجت الالزاس بفرنسا ، وجعلت الالزاسيين فرنسيين بكل معنى الكلمة ، إن القومية لا تتعين باللغة ، بل إنها تتعين بالرغبة والمشيئة . فالعدالة تقتضى بمراعاة مشيئة الالزاسيين بتحقيق رغباتهم فى هذا المضمار »(٢) .

نقد النظرية :

وقد وجه جمهور الفقهاء والشراح لهذه النظرية جملة انتقادات منها :

١ — أن الرغبة فى العيش معاً أو مشيئة الجماعة تعبير غامض لأنه لاندرى كيف نكتشف أو نقف على هذه الرغبة . . هل بالتصويت ؟ إذا كان الأمر كذلك فهو لا يؤدى إلى الوقوف على هذه الرغبة واستكشافها لما يلازم التصويت

(١) طعيمة الجرف . نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسى ص ٧٩

(٢) صوفى أبو طالب . المصدر السابق ص ١٠١ ، ١٠٧

من دعاية وصراع ومشاحنات . فوق أنه يقلب الأمة فى النهاية من عداد الجماعة الطبيعية إلى صورة من صور التنظيم الحزبى .

٢ — إن هذه النظرية عندما قامت على أساس المشيئة أو الرغبة فى العيش معا وضعت معيارا مزعزعا غير مستقر ، لأن الإرادات التى تتكون منها مشيئة الجماعة ، قد تكون غير واعيـــة ، وهو ما يؤدى إلى تفتت الجماعة وتمزقها .

٣ — وإذا سلمنا بمنطوق هذه النظرية فإن هناك تساؤلا عاما لم تعط له النظرية إجابة محددة وهو يتعلق بالأسباب التى توجد لدى الجماعة ، « الرغبة فى العيش معا » ، وهو مايؤدى إلى البحث عن الأسس والمعايير التى خلقت بين أفراد الجماعة المشيئة والرغبة فى العيش معا ، ذلك أن الرغبة أو المشيئة لاتتولد تلقائيا أو تنشأ من فراغ ، وإنما توجد من نتاج عدة عوامل ، فالمشيئة أو الرغبة ليست سببا فى نشوء الأمة ، وإنما هى أثر من الآثار المترتبة على وجود الأمة . أما وجودها فإنه يتوقف على تفاعل عدة عوامل — وهى موضوع البحث- كل منها يؤثر فى الآخر ونتيجة لذلك كله تتحقق الرغبة فى العيش معاً .

٤ — وإلى جانب أن المعيار الذى وضعته النظرية من المعايير غير المستقرة والثابتة ، فإن هناك غموضا يتعلق بمصدر الرغبة فى العيش معا ، هل رغبة الأجيال السابقة ؟ أم رغبة الأجيال الحاضرة ؟ وهل نستطيع أن نضع فى اعتبارنا طبقا لهذه النظرية رغبة الأجيال المستقبلة ؟ ورغبة كل جيل بحيث توجد الأمة أو تتلاشى وفقا لمشيئة أفراد الجماعة ورغباتهم ، إذا هم عدلوا عن العيش معاً ! ! . كل هذه التساؤلات لم تستطع النظرية أن تعطى لها إجابات محددة .

الا أنه يجب أن نلاحظ فى نهاية حديثنا عن هذه النظرية أنه طبقا لمفهومها فان دائرة الشعب ودائرة الأمـة يكونان شيئا واحدا أو هما مترادفان

لا اختلاف بينهما ، فالأمة هى الشعب والشعب هو الأمة(١) .

أما بالنسبة لأثر هذا العامل فى خلق الأمة الإسلامية ، فاننا بعد ما ذكرناه من اعتراضات وجهت إليه ، نرى مع غيرنا أن الأمة الإسلامية بمقتضى وحدة العقيدة تكون أمة واحدة ، وأن هذه الوحدة هى التى ولدت لديهم الرغبة فى العيش معا ، ذلك أن الدين الإسلامى وحده كاف لوجود الشعور المشترك والرغبة فى العيش معا(٢) . كذلك الأمر بالنسبة للامة العربية فان الرغبة المشتركة لم تتحقق إلا بعد أن توفرت للامة العربية مقوماتها .

رابعاً : الدين

فى حديثنا عن معيار الأمة الإسلامية انتهينا إلى أن الوحدة الدينية هى المعيار والأساس الجامع المشترك الذى يربط أفراد الأمة الإسلامية جميعا بعضها ببعض ، أما فى نطاق النظم الوضعية فان الفقه اختلف اختلافا واضحا حول أثر الدين فى خلق الأمة ونشأة القومية .

فرأى يذهب إلى أن الدين هو العامل الأساسى لوجود الأمة ، أما غير الدين من العوامل فهى عوامل عارضة أو ثانوية ، ومن ثم فان الدين والأمة أمران متلازمان فوحدة الدين تؤدى إلى الوحدة القومية فى حين أن تعدد الديانات يحتم

---

(١) للمزيد من التفصيل تراجع المصادر الآتية :

ـ ساطع الحصرى آراء وأحاديث ص ٣٣ ، ٣٤ ، ـ محمد كامل ليلة المجتمع العربى ص ٤٠٨ ، ٤٠٩ والنظم السياسية ص ٥٢ ـ محمد طه بدوى ، فلسفة الوحدة العربية ص ٣٧ ، ٣٩ ، ـ محمود حلمى المجتمع العربى ص ١٤٤ والمبادىء الدستورية ص ١١ .

(٢) محمود حلمى . نظام الحكم الإسلامى مقارنا بالنظم المعاصرة ص ١٤

أن تتعدد الأمم وأن تتعدد القوميات ترتيبا على ذلك(١) .

فى حين يذهب رأى آخر إلى اعتبار الدين ، وإن كان عاملا هاما فى تكوين الامة ، إلا أنه ليس عنصراً أساسيا من عناصر تكوينها ، ويغالى من ذهب إلى ذلك أنه لكى يعد الدين من مقومات الامة أو القومية ، فلابد أن تدور معه الامة وجودا وعدما بحيث يتحتم أن تؤمن الامة بدين واحد ، وأن تكون الجماعات المكونة لهذه الامة مرتبطة ببعضها غير منفصلة ، فى حين أن الواقع يدل على خلاف ذلك ، فهناك أمم جاهدت لتبنى وحدتها ، واشترك فى هذاالبناء جميع أفرادها ، فى حين أنهم لا يدينون بدين واحد . كما أن هناك العديد من الأمم المختلفة مع كونها جميعا تدين بدين واحد . وعلى ذلك فان وحدة الدين لدى بعض الشعوب لم تؤد إلى تحقيق وحدتها من ناحية ، ولم تحل دون إنفصالها من ناحية أخرى(٢) .

فى حين يذهب فريق ثالث إلى إنكار كل قيمة للدين فى تكوين الامة حيث يعود هذا التكوين إلى عوامل أخرى . أما الدين فليس له أى وزن أو قيمة تذكر فى خلق الامة أو نشأة القومية(١) .

---

(١) صوفى أبو طالب : المجتمع العربى ص ١٣٢ .

(٢) الدكتور محمود حلمى . المجتمع العربى ص ١٧٥ - ١٧٦ وسيادته من أنصار هذا الرأى ، ومصطفى أبو زيد فهمى . المجتمع العرص ٥٧ - ٥٩ .

(٣) ساطع الحصرى . حول القومية العربية ص ٩٤ حيث يقول « ولكن لا الدين ولا الدولة ولا الحياة الاقتصادية تدخل بين مقومات الامة الاساسية» .

— فؤاد العطار . النظم السياسية ص ٣٣ حيث يقرر « وإنما الرأى عندى أن عنصر العقيدة .. لايعد من الخصائص التى يتميز بها أفراد الامة العربية . . . » إلا أنه يقرر فى الهامش «ولئن كنا فى مجال دراسة الامة الاسلامية لاتخذنا وحدة =

وحتى يتسنى لنا الوقوف على مدى صحة أى من هذه الاتجاهات الثلاثة بالنسبة لنشأة الامة فاننا نورد فى هذا المجال الملاحظتين الآتيتين :

الملاحظة الأولى : وهى تتحدد فيما سبق وأن أشرنا إليه من أنه لايجوز أن يقال إن عاملا بعينه يمكن أن نرجع اليه سبب خلق الامة ونشأتها ، وأن نعمم ذلك بالنسبة لكافة الأمم الاخرى ، لأنها مسألة نسبية ، تتعلق بكل أمة على حدة وفقاً لظروفها التاريخية وأوضاعها الاقتصادية والإجتماعية وغير ذلك من العوامل . وعلى سبيل المثال فان عامل الدين ، وإن كان معياراً حاسما وقاطعا يمكن أن نرجع سبب نشأة الأمة الإسلامية إليه ، باعتبار أنها تقوم على وحدة العقيدة كما أنه يمثل المعيار الأساسى للقومية العربية ، ويدخل فى كل عنصر من عناصرها ويتلاحم معها ، لاعتبارات تاريخية لايمكن إغفالها أو التغاضى عنها ، إلا أن الدين وإن كان دوره على مثل هذه الاهمية بالنسبة للدول الإسلامية والدول العربية التى تشكل الآن القومية العربية ، إلا أن دوره بالنسبة للامم الأخرى ليس كذلك . فهو يبدو كعامل أساسى إلى جانب العوامل الأخرى بالنسبة لأمة من الأمم ، وقد لايكون له أى دور بالنسبة لأمة أخرى .

فوطن الاعتراض إذن هو الاعتراف له بدور واحد يمكن تعميمه على سائر الأمم الأخرى . وكذلك الأمر بالنسبة للعوامل الأخرى غير الدين ، فما يعتبر سببا لنشأة أمة من الأمم قد لايكون كذلك بالنسبة لأمة أخرى ، وقد يكون لعامل من العوامل دور رئيسى بالنسبة لأمة معينة إلى جانب غيره من العوامل ، وقد لايكون له أى دور بالنسبة لغيرها من الأمم الأخرى .

= العقيدة كمقوم أساسى لهذه الأمة » :

— صوفى أبو طالب . (المصدر السابق) حيث يتعرض لمختلف الآراء ص ١٣٣ .

الملاحظة الثانية : إن إنكار دور الدين فى نشأة الأمة والقومية ، وإن كان سائغاً ومقبولا بالنسبة لغير الامة الإسلامية والامة العربية ، إلا أن ذلك القول لايجوز قبوله بالنسبة للامة الإسلامية والقومية العربية التى إنبثقت منها . ذلك أن الأمم غير الإسلامية إما أنها لاتؤمن بدين معين ، ومن ثم لايشكل الدين أى دور بالنسبة لهذه الامم ، وإما أنها تعتنق ديانة من الديانات السماوية كالمسيحية واليهودية ، وبالنسبة للدول المسيحية ، وهى تشكل الأغلبية العظمى للأمم المعاصرة ، فالمسيحية كما هو معروف لاتستهدف بطبيعتها وضع تنظيم محدد للمجتمع ، وإنما اقتصرت على الجوانب المتعلقة بالعقيدة ، وأعرضت عن التعرض للتنظيم الإقتصادى والإجتماعى والسياسى والقانونى للمجتمع ،لأن تعاليم الإنجيل تفرض فصل الدين عن الدولة بناء على العبارة المشهورة « دع ما لقيصر لقيصر وما لله » ومن ثم فان المسيحية ظهرت كما يعبر البعض « كطريقة رهبانية فى عالم مدنس بالخطايا » : ومن هنا نبتت منذ البداية تعدد الولاءات ، الولاء للكنيسة من ناحية ، والولاء للسلطة الزمنية المتمثلة فى الخضوع لسلطة الأباطرة من ناحية أخرى ، وعلى ذلك فان المسيحية لم تضع فى إعتبارها تكوين أمة أو نشأة قومية مسيحية لأنها اقتصرت على الجانب العقائدى(١) .

أما بالنسبة لليهودية : فإلى جانب أنها تختلف عن الإسلام والمسيحية فى كونها لاتعد من الديانات العالمية ؟ لأنها نزلت على بنى إسرائيل ، فإننا نرى كما ذهب البعض أن الدين لم يكن العامل الأساسى وحده فى نشأة الأمة(٢) ، وإنما

---

(١) مصطفى صبرى . موقف العقل جـ ١ ص ١٠ ، ٣٦٧ ، جـ ٤ ص ٢٩٥ — ساطع الحصرى ، أراء وأحاديث ص ٢٤ ، ٢٥ — صوفى أبو طالب المجتمع العربى ص ٢٢٣ — ٢٢٤ . محمد كامل ليلة المجتمع العربى ص٤٤٤، ٤٤٥

(٢) صوفى أبو طالب : المصدر السابق ص ١٣٧ ، ص ٢٣٣ .

تعود هذه النشأة لعوامل سياسية وعنصرية ، ولم تستطع اليهودية حتى الآن أن تحقق التجانس بين معتنقيها ، حيث تتم التفرقة بين طوائف اليهود بعضهم وبعض بحسب ما إذا كانوا من الشرق أو الغرب ، وعلى ضوء هذه التفرقة تتحدد معاملة كل طائفة ويتم التمايز بينها ، فإذا كان هذا موقف المسيحية واليهودية ، فإن موقف الإسلام يغاير تماماً منهج كلا الديانتين ، فالشريعة الإسلامية تقوم أساساً على عدم الفصل بين السلطة الدينية والزمنية ، وبمعنى أصح لا توجد هذه الثنائية فى الإسلام لأن القول بفصل الدين عن السياسة يرفضه الإسلام من أساسه وكما يقول الشيخ مصطفى صبرى . « فليس معنى تجويز فصل الدين عن السياسة إلا تجويز تجرد الحكومة عن الدين ، وهل يجوز فى حق الحكومة هذا التجرد الذى لا يجوز فى حق الأمة ؟ » ، وذلك لأن الدين الإسلامى لا يقتصر على جانب العقيدة ، وإنما يتعدى إلى سائر جوانب الحياة[1] .

لذلك فان كل من المستساغ إهدار كل دور للمسيحية أو اليهودية فى نشأة الأمة المعاصرة ، إلا أن ذلك لا يقبل بالنسبة للأمة الإسلامية والأمة العربية التى إنبثقت عنها نتيجة للتفكك والتفتت الذى باعد بين الدول الإسلامية ، بحيث أصبحت تمثل الآن دولا إسلامية عربية وأخرى إسلامية غير عربية ، لأن الشريعة الإسلامية وضعت القواعد والضوابط المحكمة التى تنظم كافة أحوال المجتمع ، وفرضت الأخوة والمساواة لكل من آمن بالإسلام ، وعلى ضوء تلك القواعد توارث المسلمون — عرباً كانوا أو غير عرب — قواعد سلوكية يلتزمون بها بمقتضى العقيدة الإسلامية ، ويطبقونها فى حياتهم اليومية ، وخلقت بينهم التجانس فى المشاعر والمشارب والمنازع ، بحيث يعتبر الدين الإسلامى الركيزة الأساسية لجميع الأمم المؤمنة به ، وما حدث من تفتت وتفكك ، وإنقسام

---

(١) مصطفى صبرى : المصدر السابق ج ٤ ص ٢٨١ - ٢٩٢

الأمة الاسلامية إلى دول عربية وأخرى غير عربية ليس من شأنه أن يقلل من أهمية الدين فى خلق الأمة ونشأة القومية ، وإنما يظل دائماً وأبداً بالنسبة لها الركيزة الأساسية والعامل الحاسم بالنسبة لهذه الشعوب .

نخلص من ذلك العرض بأن نقرر أن القول بأن الدين لا يعد عاملا فى نشأة الأمة وتعميم ذلك على الدول الاسلامية والعربية ، إنما يمثل تطبيق معايير ونظريات نشأت فى أحضان فكر بعيد كل البعد عن الاسلام ، وتعميمه على الدول الاسلامية فيه تجاهل عن حقائق أساسية وأولية تبدو أمام أى باحث منصف يستهدف الحقيقة .

ما نراه فى هذه النظريات :

قررنا فيما سبق أن الأمة الإسلامية تبنى على وحدة العقيدة ، وفى تعرضنا للعوامل التى قررها الباحثون كسبب لنشأة القومية وتأليف الأمة وأثرها بالنسبة للأمة العربية وموقف الفقه الإسلامى منها إنتهينا إلى أن هذه النظريات لا تصلح واحدة منها لكى تكون وجهاً للحقيقة ، وعلينا أن نستخلص بعد عرض هذه النظريات النتائج التى يمكن استخلاصها بالنسبة للأمة الإسلامية والأمة العربية

أولا ـ نتائج تتعلق بالأمة الاسلامية :

١ ــ الأمة الأمة الإسلامية يرجع الفضل فى وجودها إلى الشريعة الإسلامية ، وعلى ذلك فهى تبنى على وحدة العقيدة بحيث تمتد لتشمل كل من آمن بالإسلام سواء هؤلاء الذين يقيمون إقامة دائمة فى دول إسلامية مستقلة ، أو هؤلاء الذين يقطنون فى دول غير إسلامية .

٢ ــ على أنه وإن كانت الأمة الإسلامية تؤسس على وحدة العقيدة ، فإن

الفقه الإسلامى لايرفض عامل التاريخ ، وعامل اللغة أما عامل المشيئة أو الرغبة المشتركة فإنه يترتب على وحدة العقيدة ومن ثم فإن هذه العوامل تساعد عامل الدين فى تماسك وتأليف الأمة الإسلامية وبث الشعور القومى بين أبنائها .

٣ — أما بالنسبة للعوامل المادية كالأصل المشترك والعوامل الاقتصادية فإن الإسلام لايلتفت إليها أو يرتب عليها أى آثار قانونية ولم يكن لها أى دور فى تأسيس الأمة الإسلامية إلا أن العامل الجغرافى فانه يعتبر « دار الإسلام » الذى يتكفل المسلمون بالدفاع عنه ، ومن ثم فإنه وإن كان الفقه الإسلامى لا يرفض هذا العامل ، إلا أنه لايعتبر وحده عاملا أساسيا بحيث لايمكن القول بأنه عامل أساسى وهام فى وجود الأمة الإسلامية .

ثانيا نتائج بالنسبة للأمة العربية :

١ — بالنسبة للعوامل المادية وأثرها فى نشأة الأمة العربية وتأليف القومية العربية ، فاننا إنتهينا إلى أننا نتشكك كثيرا فى الانتهاء أن الأمة العربية بوضعها الراهن اليوم تنتمى إلى أصل واحد مشترك ، وذلك لتداخل كثير من العروق والأجناس البشرية بعضها مع بعض . كما أننا إنتهينا إلى أن العوامل الاقتصادية لم يكن لها دور رئيسى رغم ما توفر فى الأرض العربية من طاقات إقتصادية هائلة ولقد وجدنا أثر إستعمال مورد واحد من موارد الأمة العربية وهو البترول فى معركة التحرير فى حرب العاشر من رمضان سنة ١٣٩٣ هجرية يفوق كل تصور حتى أن الدول الكبرى أصبحت تتبارى الآن فى إظهار الود والتقدير للعرب ، ولو أن العرب ساروا خطوات أخرى فى إستعمال بقية مواردهم الاقتصادية لحسبت لهم الأمم الأخرى ألف حساب ولبدت الأمة العربية عملاقة ، وقوة عظمى بين الأمم فى المجتمع الدولى . كما أننا قررنا أن العوامل الاقتصادية من

حيث وجهة النظر الماركسية لا أثر لها من قريب أو بعيد فى نشأة الأمة العربية . أما بالنسبة للرقعة الجغرافية فإن الأمة العربية تشغل رقعة كبيرة تحتل مركزاً إستراتيجيا بين قارات العالم ، إلا أن الاستعمار قد أوجد حدوداً وهمية نتيجة لعوامل النفت والتجزءة التى فرضها الإستعمار على الأرض العربية ، مع ما توفر لهذه الرقعة من إمكانيات وطاقات بحيث لو أتيحت لها أن تتوحد لاصبحت الأمة العربية من الامم التى تحتل مكانا إستراتيجيا مرموقا فى العالم كله .

٢ — أما بالنسبة للعوامل المعنوية فإن الدين الاسلامى يشكل عاملا أساسياً وهاماً بين العوامل المعنوية وذلك لأسباب تاريخية لا يمكن لأى باحث منصف أن يتجاهلها ، وذلك لكون البلاد العربية بوضعها الراهن من صنع الاسلام نتيجة لاعتناق أهل هذه البلاد الدين الإسلامى منذ أربعة عشر قرنا من الزمان ، وتأتى اللغة العربية إلى جانب الدين الإسلامى لتحتل المرتبة الثانية من بين العوامل التى ساهمت فى وجود الأمة العربية وذلك لأن تحدث أهالى هذه البلاد بالعربية كان نتيجة لاعتناقهم الدين الاسلامى ، كما أن التاريخ العربى ساهم فى صنع الحضارة الإسلامية العربية وساهم مع العاملين الأولين فى نشأة الامة ووجود القومية العربية أما الرغبة المشتركة فإنها قد ترتبت على توفر المقومات السابقة . والخلاصة أنه بالنسبة للعوامل التى نادى بها الباحثون كسبب لنشأة الامة فإنه لايوجد عامل بعينه تتجسد فيه الحقيقة كاملة ، وإن كانت كل واحدة منها تحتوى على جزء من هذه الحقيقة فليس هناك سبب معين يمكن التعويل عليه فى نشأة الامة ، والامر كله يتوقف فى النهاية على ظروف الجماعة وأحوالها السياسية والاجتماعية وإستعدادها الفطرى . والشعب فى أى دولة من الدول المعاصرة لايشترط أن يكون جميعه منتميا إلى أمة بعينها كما لا يشترط فى الأمة أن تكون دولة ، ومن إستقراء وضع الامم المعاصرة يمكن أن نخلص إلى الحقائق التالية .

أولا : قد تهيء الظروف للامة الواحدة لأن تكون دولة ، وفى هذه الحالة يمكن أن تتطابق الوطنية مع الإقليمية حيث الأرض التى تسود عليها الدولة ، هى وطن لأفراد الامة جميعاً ، ومعظم الدول المعاصرة تتكون كل منها من أمة واحدة ، ومثالها الامة الإنجليزية والامة الإيطالية . وفى اللحظة التى يتحقق للامة تكوين دولة يمكن أن يصح تعريف الدولة بأنها أمة منظمة تنظيما قانونيا (١) . وفى هذه الحالة يتطابق نطاق الشعب والامة حيث كل أفراد الشعب ينتمون إلى أمة واحدة وذلك لعدم وجود أفراد ينتمون إلى أمم أخرى .

ثانيا : قد لا يتوفر للامة عنصر السلطة ، وبدونه لا يمكن أن تعد الامة دولة لانتفاء هذا الركن ، ولكنه بالنسبة للامة لا يتوقف وجودها إلا على توفر الأسباب التى تؤدى إلى تحققها ، والتى استعرضنا النظريات المختلفة التى قيلت فى هذا الصدد، وفى هذه الحالة لا يخلو أمر الامة من أحد فروض ثلاثة :

---

(١) تراجع المصادر الآتية :

ديفرجيه ، النظم السياسية والقانون الدستورى ص ٥٢ / ٥ هوريو — القانون الدستورى والنظم السياسية ص ٨٩ ، ٩٠ . — عبد الحميد متولى — القانون الدستورى والانظمة السياسية ص ٢٤ . — عبد الله العربى — دراسات فى النظم الدستورية ص ٩ . — ساطع الحصرى آراء وأحاديث ص ٣ وما بعدها

أستاذنا الدكتور عثمان خليل والدكتور سليمان الطماوى : موجز القانون الدستورى ص ١١ .

الدكتور ثروت بدوى — النظم السياسية ص ١٨٩ ، ١٩٠ .

— وحيد ووايت — القانون الدستورى ص ٢١ .

— محمود حلمى — نظام الحكم الإسلامى ص ١٣ .

— محمد كامل ليلة — النظم السياسية ص ٤٤ .

الفرض الأول : إما أن تكون الامة لم يتوفر لها عنصر السلطة فى مجموعها ولكنها تؤلف عدة دول كل منها تتمتع بالاستقلال وتوفرت فى كل منها السلطة فيها وفى هذه الحالة يكون نطاق الأمة أوسع مدى من نطاق شعب الدولة، حيث أن الأمة تتألف من شعوب هذه الدول وكل شعب من شعوب هذه الدول جزء منها، وفى هذه الحالة قد تكون عوامل التجزئة واهية وضعيفة فيساعد ذلك الأمة على جمع شملها والقضاء على الأسباب التى أدت إلى تمزيقها وتكوين دولة واحدة كما هو الأمر بالنسبة للأمة العربية، والعكس قد تزداد عوامل الفرقة بين أفراد الأمة بحيث تنتهى فى آخر الأمر إلى أن يكون شعب كل دولة من شعوب هذه الأمة أمما مستقلة حيث تتعمق جذور الفرقة والانقسام، ومن أمثلة الأمة الموزعة على عدة دول وعوامل التجزئة فيها واهية، الأمة العربية حيث تكون ما يزيد على خمسة عشر دولة إلاأن شعوب هذه الدول جميعها تنتمى إلى أمة واحده.

الفرض الثانى : وإما أن تكون هذه الامة استطاعت أن تكون بجزء من أفرادها دولة أو أكثر ولكن لازال بعض أفرادها موزعين بين دول أخرى، وفى هذه الحالة فإن بعض أفراد هذه الأمة يتبعون دولا أجنبية عن الأمة كما هو الحال فى الأمة الألمانية حيث تتوزع الأمة الألمانية بين الدول الآتية : ألمانيا الاتحادية وألمانيا الديمقراطية والنمسا وتشيكوسلوفاكيا وفرنسا وفى هذه الحالة الأخيرة فإن بعض أفراد الأمة ينتمى إلى عدة دول أجنبية عنها .

الفرض الثالث : وهو الذى يتحقق فى حالة عدم استطاعة الأمة أن تحقق الاستقلال ولم يتهيء لأى جماعة من أفرادها تكوين دولة، فهذه الأمة تكون خاضعة كلها لدول أجنبية عنها كما هو الحال فى الأمة الأرمنية حيث أنها موزعة على كثير من الدول ولم تستطيع أن تحقق دولة .

النوع الثالث

بين القومية الاسلامية والقومية العربية

قررنا فيما سبق أن القومية العربية لاتتنافى مع الوحدة الدينية التي يوجبها الإسلام ، باعتبار أن الأولى مبنية على الثانية ومترتبة عليها وداخله ضمن نطاقها ومحتواها .

والسؤال الآن : هل يترتب على الدعوة إلى تحقيق الوحدة العربية باعتبارها اللازمة الحتمية للقومية العربية تعارض مع القول بضرورة الوحدة الدينية كنتيجة مترتبة على كون المسلمين جميعاً أمة واحدة تربطهم العقيدة الدينية ؟

إن الإجابة على مثل هذا السؤال ، من القضايا الشائكة التي يعيشها العالم الإسلامي والعربي على حد سواء ، والتي تدخل الباحث في هذا الميدان في متاهات المتناقضات المتراكمة ، التي خلفتها قرون طويلة من الخمول والأفول والجمود من ناحية ، ومن المؤامرات والدسائس التي حاكها ولا زال يحيكها أعداء الوحدة الاسلامية والوحدة العربية من ناحية أخرى كالاستعمار والصهيونية العالمية .

وتتحدد الإجابة على هذا التساؤل بالإشارة إلى حقيقيين تاريخيتين لاتحتاج كل منهما إلى إعمال فكر أو بذل مجهود ، لأنهما من المسلمات التي يعيش خلالها العالم الاسلامي والعالم العربي على حد سواء منذ قرون طويلة وحتى اليوم .

الحقيقة الأولى .

أن الأمة الإسلامية فقدت وحدتها منذ وقت مبكر وظلت عوامل التفكك والفرقة بين مختلف الشعوب التي تحتويها الأمة الإسلامية ، تتفاقم جيلا بعد جيل ، وقرنا بعد قرن ، حتى خبت أو كادت تخبو ، الدوافع والمبررات التي أدت بالمسلم أن يقف صامداً أمام كل التحديات وأن يفتح بفضل قوة العقيدة كل بلاد العالم

القديم . ووصل الواقع المؤسف للعالم الإسلامي اليوم أننا نجد علاقة بعض البلاد الإسلامية ببعض هي في أحسن صورها ومع كثير من التفاؤل ، أقل بكثير من العلاقة التي تربطها بغيرها من الدول غير الإسلامية .

وكان ذلك نتيجة طبيعية من نتائج ذبول قوة العقيدة عند المسلمين التي هي محور الأمة الإسلامية والركيزة الأساسية في الأمة العربية وأصبحت التجزئة التي يعيشها العالم الإسلامي اليوم من أهم صور التطبيقات العملية لنظرية الضرورة في ميدان القانون العام الاسلامي .

الحقيقة الثانية :

أن العالم العربي واجهته ظروفا لاتقل في ضراوتها وشراستها عن الظروف التي واجهتها الأمة الإسلامية ، لاسيما بعدأن تمخضت العوامل التي واجهتها الدولة والأمة الإسلامية عن آثارها التي ترتب عليها تمزق أوصال الأمة الإسلامية وانقسامها إلى عدة دول ، وكانت الصعوبات التي واجهها العالم العربي إمتدادا طبيعيا ومنطقيا للمخططات التي حاكها المتعصبون ضد الاسلام ، واجه خلالها المسلمون عملية إبادة كاملة في بعض البلاد على يد متعصبي المسيحية في الأندلس ، وغزاة الصليبيين في المشرق الاسلامي ، إلى جانب ماخططه الاستعمار ضد المشرق العربي ، إنتهت ببث الفرقة وعوامل التفتت والانقسام بين مختلف الشعوب التي تحتويها الأمة العربية ، ولقد كان وعد بلفور بداية تتويج هذه المؤامرات والدسائس الذي بمقتضاه منحت فلسطين وطناً قوميا لليهود ، ومنذ ذلك الحين يواجه العالم العربي أخطر مخططات القصد منها النيل من وجوده وتفتت أوصاله ، والقضاء على المقومات الباقية فيه .

إذن فأمامنا الآن حقيقتان تاريخيتان كل منهما تضع أمامنا باعتبارنا مسلمين

من ناحية وباعتبارنا مسلمين عربا من ناحية أخرى مئات الصعوبات والعراقيل أمام أى محاولة يكون القصد منها إزالة عوامل الفرقة بين العالم الإسلامى من ناحية ، والعالم العربى من ناحية أخرى ، كذلك الأمر فى نطاق كل عالم من هذين العالمين نجد هذه الصعوبات تقف بضراوة أمام أى دولة تستهدف إزالة ما يمكن إزالته من عوامل التفتت والانهيار التى فرضت على العالم الاسلامى أو العربى على حد سواء .

ويبدو ذلك واضحا من مئات المؤامرات التى واجهتها جمهورية مصر العربيه إزاء ما تحملته من المسئوليات القومية التى ألقيت على عاتقها والتى كان ثمنها الأعباء الجسام التى تحملها شعب مصر ، وما قدمه من آلاف الشهداء والضحايا .

وعدوان سنة ١٩٦٧ كان آخر هذه المؤامرات التى حاكها الاستعمار مع اليهود ضد الشعوب العربية ،وعلى الأخص شعب مصر وهو دليل كاف على مدى ما يواجهه ليس فقط العرب فى المشرق العربى وإنما المسلمون جميعا من مؤامرات يقصد بها النيل من الإسلام ، وعملية إبادة المسلمين فى الفلبين وفرض الانفصال على باكستان ، وجحافل الشر التى تبطش الآن بمسلمى إرتيريا وتنشر بينهم الخراب والدمار لدليل قوى يوضح لنا مدى المؤمرات التى يواجها اليوم العالم العربى من ناحية والعالم الإسلامى من ناحية أخرى وإننا لعلى ثقة من أن حرب التحرير التى بدأت فى العاشر من رمضان (١٣٩٣ هـ) لسوف تعيد للامة العربية مقدراتها وتحقق وحدتها وتزيل ما خلفته القرون الماضية من تخلف وتجزئة .

وعلى ضوء هذه الصعوبات يمكن أن ننظر إلى المشكلة دون خداع أو انخداع بأن نقرر بأن القول بالوحدة الإسلامية دون أن يسبقها العمل على تحقيق الوحدة العربية وتحقيقها بالفعل ، يكاد يكون من الأمور المستحيلة ، فلا يتصور

أن تتحقق وحدة بين بلد إسلامى ينتمى إلى المشرق العربى وبين بلد إسلامى لاينتمى إلى العالم العربى دون أن تسبق هذه الوحدة فى الوجود ، وحدة عربية .

فلا يجوز ولايعقل ووضع العالم الإسلامى والعالم العربى على هذا الوضع القول بإمكانية قيام الوحدة الإسلامية بين مختلف بلاد العالم الإسلامى كله ، دون أن تسبقها فى الوجود وحدة عربية ، تمهد لها الطريق ، وتشحذ حولها الاذهان ، وتوحد من ورائها الصفوف ، وتجمع حولها الكلمة ، وتكون نقطة البدء لأى منطلق أوسع وأشمل منها يضم العالم الإسلامى ، بحيث تكون هذه الوحدة مرحلة أو خطوة من خطوات عديدة يمكن أن يتحقق بها الهدف النهائى والغاية المنشودة والأمل المرتقب من كل العرب والمسلمين .

وإزاء ذلك فإننا نؤيد من ذهب إلى القول بأن الوحدة العربية لاتتعارض مع القول بالوحدة الإسلامية ، وأن من يعارض الوحدة العربية باسم الوحدة الإسلامية يكون قد غفل عن الوقوف على حقائق بديهية تبدو لأى دارس لأحوال العالمين الإسلامى والعربى على حد سو . (١)

---

(١) يراجع ساطع الحصرى - آراء وأحاديث ص ٨٧-٨٤، ص ١٣٨-١٤٠

المبحث الثانى

الركن الثانى للدولة : ركن الاقليم

فى حديثنا عن الأقليم يقتضى أن نتعرض أولا إلى الاقليم فى الدولة الإسلامية ثم نحدد مفهوم الاقليم فى القانون الوضعى ، وعلى ذلك فإننا سنقسم هذا المبحث إلى مطلبين :

المطلب الأول : الاقليم فى الدولة الإسلامية .

المطلب الثانى : الاقليم فى القانون الوضعى .

المطلب الأول

الاقليم فى الدولة الإسلامية

ولكى نوضح اقليم الدولة الإسلامية فإننا سوف نتعرض للمسألتين الآتيتين :

الاولى : تقسيم الجماعة الدولية وأساس هذا التقسيم فى الفقه الإسلامى .

الثانية : وحدة الدولة الإسلامية بجميع أراضيها وحكم البلاد التى استقلت عن الدولة الإسلامية .

ونتناول كلا منها فى فرع خاص .

الفرع الأول

تقسيم الجماعة الدولية وأساس هذا التقسيم

حتى يمكن لنا تحديد اقليم الدولة الإسلامية تحديدا دقيقا يتحتم علينا أن نوضح ما ذكره الفقهاء المسلمون من اصطلاحات يتحدد على أساسها التمييز بين اقليم الدولة الاسلامية وغيرها من الدول الأخرى .

وتتحدد هذه الاصطلاحات حسبما تعارف عليه رجال الفقه الإسلامى فى مصطلحات ثلاث :

١ — دار الإسلام   La terre de l' Islam .

٢ — دار الحرب La terre de gurre .

٣ — دار العهد La terre de poix .

وفيما يلى نوضح المقصود من هذه المصطلحات الثلاثة :

أولا : دار الاسلام :

وهى تتمثل فى جميع الأراضى التى يعترف فيها بالسلطة العامة للمسلمين بمعنى أن يكون للدولة الاسلامية على هذه الأراضى كل مظاهر السيادة والسلطان فلا توجد عليها سلطة سوى سلطة الدولة الإسلامية وهو ما انتهى إليه الدكتور السنهورى فى رسالته عن الخلافة ومولانا محمد على فى قواعد الإسلام[1] .

وبمقتضى ذلك فإن الدار لا تعد دار إسلام إلا إذا كانت السيادة والسلطان للدولة الإسلامية بحيث تكون القوة والمنعة فيها للدولة الإسلامية وحدها وتطبق فيها الشريعة الإسلامية وتعاليمها ويأمن المقيمون فيها بأمان المسلمين سواء كانوا يدينون بدين الإسلام أو يعتنقون دينا غيره[2] ، فجميع من يقطنون اقليم الدولة

---

(١) السنهورى — الخلافة ص ١١٩ — ١٢٠ :

« Il nous suffit d'indipuer que la terre de L'Islam englobe tout terretiore ou l'autoriié publique des muslmans est reconnu ».

ويقرر الدكتور السنهورى أن دار الاسلام بالمعنى السابق هى التى تمارس عليها السلطة المباشرة للمسلمين ويكون القانون الاسلامى هو المطبق فيها :

« la terre de l' Islam : lıù l'autorité directe de musulmons est reconnu et le chari a (Droit musulman) est appliqué ».

— مولانا محمد على — قواعد الاسلام ص ٢٧٥

(٢) عبد الوهاب خلاف السياسة الشرعية ص ٦٩ .

الاسلامية يتمتعون بحمايتها بحيث يكون للدولة الاسلامية وحدها السيادة الكاملة والمطلقة على اقليمها ومن يقطنون على ذلك الاقليم(١) .

وقد أطلق البعض على دار الاسلام مسميات أخرى غير هذا الاصطلاح كدار العدل ودار التوحيد ودار الإيمان(٢) .

وفى العصر الحاضر تتكون دار الاسلام من جميع أقاليم الدول الإسلامية التى يتمتع فيها المسلمون بالسيادة والسلطان ، ويكون لهم وحدهم حق ممارسة السيادة على أراضيهم .

ولكون هذه الأقاليم تعد دار إسلام فمن المفروض أن يكون معظم سكانها إن لم يكونوا جميعهم من المسلمين .

ثانيا : دار الحرب :

قلنا فى السطور السابقة أن المقصود بدار الاسلام تلك الأراضى التى تكون القوة والمنعة فيها للسلطة العامة فى الدولة الاسلامية وعلى المقيمين فيها ، ويقتضى الأمر أنه إذا كانت السيادة فى الدولة ليست للمسلمين فإن الدار لا تعد دار إسلام فقد تكون دار حرب أو دار عهد بحسب توفر العلاقات السلمية بين الدولة الاسلامية وغيرها من الدول من عدمه(٣) .

---

(١) محمد بن الحسن - شرح السرخسى - السير الكبير ج ٢ ص ٨٦ ، ج ٤ ص ١٠ - ١١ .

- ابن القيم - أحكام أهل الذمة ج ١ ص ٢٦٦ .

(٢) البغدادى - المصدر السابق ص ٢٧٠ .

(٣) ابن القيم - أحكام أهل الذمة ج ٢ ص ٤٧٥ « والكفار إما أهل حرب وإما أهل عهد وأهل العهد ثلاثة أصناف أهل ذمة وأهل هدنة وأهل أمان » .

وترتيبا على ذلك فإن دار الحرب لا يمارس عليها المسلمون مظاهر السيادة والسلطان ولا تطبق فيها الشريعة الاسلامية(١) .

ويشترط البعض لاعتبار الدار دار حرب إلى جانب انتفاء السيادة الاسلامية عليها أن تكون العلاقة بينها وبين الدولة الاسلامية علاقة حربية(٢) .

وأساس التفرقة بين دار الحرب ودار الإسلام وفقا لهذا الرأى هو السيادة وعدم توفر العلاقات السلمية بين المسلمين وغيرهم ، فإذا كانت الهيمنة المطلقة للحكومة الإسلامية على جميع الأقاليم لا تشاركها فيها أى سلطة أخرى (غير سلطة الدولة الاسلامية) فإن الدار تعد دار إسلام ، أما إذا انتفت السيادة

---

(١) الكاسانى — البدائع جـ ٧ ص ١٣٠ — ١٣١ .

— عبد الله بن أبى قاسم — شرح الأزهار جـ ٤ ص ١٥٠ « هى الدار التى شوكتها لأهل الكفر ولا ذمة من المسلمين عليهم » .

— محمد بن الحسن — شرح السرخسى — السير الكبير جـ ٤ ص ٣٠٢ .

— ابن القيم — أحكام أهل الذمة جـ ١ ص ٢٦٦ حيث ينسب ابن القيم للجمهور تفسير دار الاسلام بأنها هى التى نزلها المسلمون وجرت عليها أحكام الاسلام ، وما لم تجر عليه أحكام الاسلام لم يكن دار إسلام وإن لاصقها .

— عبد الوهاب خلاف — السياسة الشرعية ص ٩٠ « الدار التى لا تجرى فيها أحكام الاسلام ولا يأمن من فيها بأمان المسلمين » .

— ابن القيم — أحكام أهل الذمة جـ ٤ ص ٤٧٥ .

— على منصور — الشريعة الاسلامية والقانون الدولى العام ص ٩٤ .

— وهبة الزحيلى — آثار الحرب فى الفقه الاسلامى ص ١٧٢ — ١٧٣ .

— محمد أبو زهرة — العلاقات الدولية فى الاسلام — بحث مقدم للمؤتمر الاول لمجمع البحوث الاسلامية — مجموعة بحوث المؤتمر ص ٢٧٦ — ٢٧٧ .

الإسلامية على هذه الدور ولم تتوفر العلاقات السلمية بينها وبين المسلمين فإن الدار تعد دار حرب(٣) .

حكم البلاد التي انحسرت عنها السيادة الاسلامية :

ويجدر بنا بعد أن بينا المقصود من اصطلاحى « دار الإسلام » و « دار الحرب » أن نبين حكم المناطق التى زالت عنا السيادة الاسلامية لاستيلاء الأعداء عليها كما هو الأمر عند تمكن دولة غير إسلامية من الاستيلاء على بعض المناطق الاسلامية وتفرض سيطرتها عليها ، فهل تعتبر « دار حرب » نظراً لزوال سيادة الدولة الإسلامية عنها ؟ أم تعتبر جزءاً من دار الاسلام بحيث لا يغير الاستيلاء من طبيعة هذه المناطق باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من دار الاسلام ؟

اختلفت وجهات نظر فقهائنا المسلمين حول حكم هذه البلاد من حيث اعتبارها أو عدم اعتبارها داخلة فى نطاق الدولة الاسلامية ونستطيع أن نميز بين اتجاهات ثلاثة فى هذا النطاق :

الاتجاه الاول : وبه قال الإمام الأعظم أبو حنيفة كما قالت به الشيعة الزيدية (٢) .

---

(١) السنهورى — الخلافة ص ١٢٠ :

— « La terre de gerre contre laquelle la gurre saintie (Djihad) est prescrite » .

— مولانا محمد على — قواعد الاسلام ص ٥٧٥ :

« The use of dar al'harp in the sence of a place actually at war with the muslims, is unobjectiouable » .

(٢) الكاسانى — بدائع الصنائع جـ ٧ ص ١٣٠ حيث يقول « واختلفوا فى دار الاسلام انها بماذا تصير دار الكفر ، قال أبو حنيفة : إنها لا تصير دار الكفر إلا بثلاث شرائط أحدها ظهور أحكام الكفر فيها والثانى أن تكون =

ويشترط هذا الاتجاه أنه لكى تفقد الدار طبيعتها القانونية من حيث كونها دار إسلام إلى دار حرب يتحتم توفر شروط ثلاثة هى :

الأول : ظهور أحكام الكفر فى هذه البلاد ، بمعنى أو تزول شعائر الاسلام فى هذه البلاد ولا يطبق فيها القانون الإسلامى .

وهذا يرتب بدوره أن شعائر غير المسلمين وقوانينهم هى التى تكون مطبقة فى هذه البلاد .

الثانى : أن تكون الدار متاخمة لدار الكفر ولا يكون بينهم وبين المسلمين فاصل مثل الصحارى والبحار ، اللهم إلا إذا كانت هذه الصحارى والبحار قد امتنعت على المسلمين بسيطرة غيرهم عليها ، فى هذه الحالة تلحق البحار والصحارى بدار الحرب، وتأخذ أحكامها[1] فإذا تحققت المتاخمة بأن توسط بين دار الإسلام

= متاخمة لدار الكفر والثالث أن لا يبقى فيها مسلم ولا ذمى آمنا بالأمان الأول وهو أمان المسلمين » .

— ابن المرتضى — البحر الزخار ج ٣ ص ٣٠١ « وإذا استولى الحربيون على دار الاسلام واحتووها لم تصر دار حرب إلا حيث تاخمت دارهم، والمتاخمة أن لا يتوسط بينها وبين دارهم دار إسلام » .

(١) أما ابن عابدين فيلحق البحار وما فى حكمها مثل المفازة التى ليس وراءها بلاد إسلام بدار الحرب ويذكر ابن عابدين رأيا لصاحب الهداية (المرغينانى) بأن البحار المالحة لا تعد من قبيل دار الحرب أو دار الإسلام لأنه لا قهر لأحد عليها وهذا الرأى نسلم به لأن هذه البحار تعد من قبيل البحار العامة التى تخرج عن السيادة الاقليمية لكل الدول وهو ما يتفق مع أحكام القانون الدولى العام التى تعطى لكافة الدول حقوقا متساوية على البحار العامة .

(ابن عابدين — حاشية ابن عابدين ج ٣ ص ٢٣٦) .

المغلوبة وبين دار الحرب أرض إسلامية أي إذا كانت امتدادا لدار الاسلام فلا تفقد صفتها القانونية[1] .

الثالث : أن يكون المسلمون والذميون غير آمنين بأمان المسلمين بمعنى أن تكون السلطة العامة والسيادة على هذه المناطق ومن يقطن فيها من مسلمين وذميين سلطة أجنبية غير إسلامية بعد أن كانت السلطة التي تكفل الأمن والحماية للمسلمين والذميين إسلامية .

فهذا الاتجاه يسقط عن البلاد الاسلامية صفتها وطبيعتها القانونية بانتفاء السيادة الاسلامية وتفشي أحكام الكفر وهو ما يقضي بزوال شعائر الإسلام وتطبيق القوانين غير الإسلامية في هذه البلاد ويضع هذا الاتجاه قيدا على ذلك هو أن لا تكون هذه البلاد امتدادا لاقليم دار الاسلام ، ويتحقق ذلك إذا لم يفصلها بالدولة الإسلامية الأم فاصل مثل الصحاري والبحار .

الاتجاه الثاني : ويرى هذا الاتجاه أن البلاد الاسلامية تفقد صفتها القانونية كدار إسلام « بظهور أحكام الكفر فيها » ويفسب الكاساني إلى محمد بن الحسن وأبي يوسف[2] هذا الرأي ، فإذا كانت شعائر المسلمين وفرائضهم تؤدى في هذه الديار فلا يغير الاستيلاء من طبيعتها فتعتبر دار إسلام ، إما إذا زالت شعائر الاسلا وفرائضه وامتنع تطبيق القانون الاسلامي وقواعد عقائده فإنها لا تعد دار إسلام ولا تعد بالتالي جزءاً من اقليم الدولة الإسلامية[3] .

---

(١) المرتضى — البحر الزخار جـ ٢ ص ٢٠١ .

(٢) الكاساني — البدائع جـ ٧ ص ١٣٠ .

(٣) ابن عرفة — حاشية الدسوقي على الشرح الكبير جـ ٢ ص ١٨٨ « بلاد الإسلام لا تصير دار حرب بأخذ الكفار لها بالقهر ما دامت شعائر الإسلام قائمة فيها » .

ومن ثم فإنه يكفى لكى تفقد الأراضى الإسلامية طبيعتها القانونية إذا تحقق الشرط الأول عند أصحاب الاتجاه الأول ، أما لو طبق القانون الإسلامى والقوانين غير الإسلامية فى هذه البلاد فلا تفقد هذه البلاد طبيعتها لأن شعائر الإسلام لا زالت تؤدى فيها بمعنى أن أحكام أهل الكفر لم تتحقق لها السيادة على المسلمين ( ) .

= — عبد الكريم زيدان — أحكام الذميين والمستأمنين فى دار الاسلام ص ٥١ .

— عز الدين فودة — المجتمع العربى ص ٢٧٩ .

(١) ابن عابدين — حاشية ابن عابدين ج ٣ ص ٣٥١ « لو أجريت أحكام الإسلام وأحكام أهل الشرك لا تكون دار حرب » .

— وهذا ما رآه الإمام الاسبيجابى عندما استولى التتار على بعض أجزاء البلاد الاسلامية فقد رأى أن هذه البلاد تعد من دار الاسلام ذلك أن شعائر الاسلام ظلت مطبقة فى هذه البلاد وظل القضاة المسلمون يتعرضون للقضايا التى تثار بين المسلمين بعضهم وبعض ويطبقون عليها القانون الاسلامى ، وطالما أن شعائر الاسلام تؤدى فى هذه البلاد فعلة وجود الحكم التى اقتضت الوصف القانونى لهذه الدور وهى ظهور أحكام الاسلام باقية ومن ثم لا تفقد صفتها القانونية .

(عبد الكريم زيدان — أحكام الذميين والمستأمنين فى دار الاسلام ص ٢٠ ، ٢١) .

— ابن عرفه - حاشية الدسوقى على الشرح الكبير ج٢ ص١٨٨ حيث يقول : « بلاد الاسلام لا تصير دار حرب بأخذ الكفار لها بالقهر ما دامت شعائر الاسلام قائمة فيها » .
=

الاتجاه الثالث : أما الاتجاه الثالث فهو يرى أن الاستيلاء على الأرض الإسلامية لا يؤدى إلى أن تفقد صفتها القانونية فدار الإسلام طبقا لهذا الاتجاه تنطبق على صور ثلاث من الدور هى :

١ — الدور التى يسكنها المسلمون وإن كان فيها أهل ذمة وهذه هى الصورة الطبيعية للدولة الاسلامية .

٢ — الدور التى فتحها المسلمون لكنهم أقروها فى يد أهل هذه البلاد بمعنى أن السيادة الفعلية لأهل هذ البلاد وليست للمسلمين وهذا يقتضى وجود معاهدة تنظيم العلاقة بين المسلمين وبين أهل هذه الدور .

٣ — الدور التى كانت بيد المسلمين واستولى الكفار عليها ، فاستيلاء الأعداء على هذه البلاد لايؤدى إلى أن تفقد هذه الأراضى طبيعتها القانونية كجزء لايتجزأ من دار الاسلام(١) .

ما نراه على هذا الاتجاهات :

ونرى أن الاتجاه الأخير هو أصح هذه الاتجاهات(٢) ، ذلك أن الاستيلاء

= — عبد الكريم زيدان ـ أحكام الذميين والمستأمنين فى دار الاسلام ص ٢١ .
— عز الدين فوده ـ المجتمع العربى ص ٢٧٩ .

(١) البيجرمى — حاشية البيجرمى على الخطيب جـ٤ ص ٢٢٠ حيث يقول: « أن دار الاسلام هى الدار التى يسكنها المسلمون وإن كان فيها أهل الذمة ، أو فتحها المسلمون وأقروها بيد الكفار ، أو كانوا يسكنونها ثم جلاهم الكفار عنها » .

(٢) وإن كنا نتحفظ على اعتبار القسم الثانى داخلا فى دار الاسلام لأن السيادة على هذه البلاد ليست للمسلمين وإنما هى لأهل هذه البلاد ومن ثم تعتبر دار عهد .

على بعض أراضي الدولة الاسلامية سواء كانت متاخمة لدار الكفر أو غير متاخمة أو وجد فاصل بينهما وبين دار الاسلام أو لم يوجد لايخرج هذه الدور من طبيعتها القانونية ولا تعد من قبيل دار الحرب بل نرى أن تظل هذه البلاد محتفظة بصفتها وطبيعتها القانونية من حيث كونها جزء لايتجزأ من اقليم الدولة الاسلامية

ويتفق هذا الرأى مع أحكام القانون الدولى العام وميثاق الامم المتحدة حيث لايعترف كل منهما بشرعية الإستيلاء على أراضى الدولة عن طريق القوة.

وفى حالة استيلاء غير المسلمين على بعض المناطق فيجب على المسلمين كافة أن يعدوا العدة لخليص هذه البلاد من سيطرة الدولة الأجنبية.

أما الرأى الأول فهو وإن كان قد قد وضع شروطا من شأن تحققها أن يؤدى إلى انسلاخ الاقليم المستولى عليه من الدولة الاسلامية وذلك لسيطرة السيادة الاجنبية عليه وظهور أحكام الكفر فوق بعده عن الأراضى الاسلامية إلا أننا لانسلم به لأنه يعنى الاعتراف بالاستيلاء كأمر واقع وهو ما لانستطيع أن نسلم به (1)، كذلك الأمر بالنسبة للرأى الثانى الذى يتساهل فيسقط عن الأرض

---

1 وقد ذهب رأى إلى القول بأن الشروط التى قال بها الامام الأعظم أبو حنيفة وغيره من الفقهاء هى شروط اعتبار الدار دار اسلام وفى الحقيقة أن هذا الرأى قد جانبه الصواب لان هذه الشروط التى ذكرها الكاسانى ونسبها إلى أبى حنيفة والشروط التى ذكرها ابن المرتضى فى البحر الزخار هى الشروط التى من شأنها أن تؤدى إلى تحول بعض المناطق الاسلامية من تبعيتها لدار الاسلام إلى دار الحرب وشتان بين شروط دار الاسلام والشروط التى تؤدى إلى عدم اعتبارها كذلك.

(د. بدر الدين عبدالمنعم شوقى — مركز الأجانب بين الشريعة الاسلامية والقانون الدولى الخاص المصرى — رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية الشريعة والقانون عام ١٩٧١ ص ٥ — ٧).

الاسلامية صفتها القانونية بمجرد ظهور أحكام الكفر فيها ، وحتى نكشف عن صحة هذا الرأى يجب أن نميز بين أمرين :

الأول : إذا كانت أحكام الكفر قد ظهرت فى هذه البلاد التى انسلخت عن الدولة الاسلامية دون تدخل من سلطات اجنبية فإن هذا يعنى أن سكان هذه البلاد إرتدوا عن الاسلام وتحيزوا بهذه المناطق وهذا ليس من شأنه أن يسقط عن هذه البلاد صفتها كدار إسلام وإنما يجب تطبيق نصوص القانون الإسلامى التى يجب أن تطبق على المرتدين .

الثانى : إذا كانت أحكام الكفر قد ظهرت نتيجة لاستيلاء دولة أجنبية فتفقد هذه البلاد صفتها القانونية وتظل دار إسلام وتتحتم الحرب المقدسة على كل المسلمين لتخليصها .

ومن ذلك نرى أن الآراء التى ذهبت إلى القول بأن الاستيلاء يفقد هذه الأراضى صفتها كدار اسلام قد جانبها الصواب ، ونرى أن أصح هذه الآراء هو الرأى الذى يرى أن الاستيلاء ليس من شأنه أن يغير من تبعية هذه الأراضى إلى دار الإسلام .

ثالثاً : دار العهد :

وقد أطلق على دار العهد أيضا دار الصلح[1] ويطلق على سكان هذه البلاد « أهل العهد وأهل الصلح وأهل الهدنة »[2] .

---

١ — السنهورى ـ الخلافة ص ١١٩ — ١٢٠ :
— مولانا محمد على — قواعد الإسلام ص ٥٧٥ .
— حامد سلطان — أحكام القانون الدولى فى الشريعة الاسلامية ص ١٥٥ .
٢ — ابن القيم — المصدر السابق ج ١ ص ٤٧٦ .

وهى تتمثل فى البلاد التى توفرت العلاقات السلمية بينها وبين الدولة الإسلامية وإن لم تكن من الاقاليم التى يسيطر عليها المسلمون(٣) .

وترتبط دار العهد أو دور العهد بالدولة الإسلامية بمواثيق وعهود سواء تم هذا العهد ابتداء قبل نشوب القتال أو عند بدئه أو أثنائه ، كما تنصرف تسمية دار العهد إلى البلاد التى لم تحارب المسلمين أو تعاديهم بحيث تشمل دور العهد جميع البلاد التى ترتبط بمواثيق تنظم العلاقة السلمية بين الدولة الإسلامية وغيرها إلى جانب أنها تشمل البلاد الأخرى التى لاتوحد بينها وبين المسلمين عهود أو مواثيق إلا أنها لم تحاربهم أو تساعد محاربيهم .

والبلاد التى تتكون منها دار العهد تخرج عن نطاق السيادة الإسلامية وإنما تدخل مع الدولة الإسلامية فى غالب الأمر فى علاقات تختلف من حيث القوة

---

١ — السنهورى — الخلافة ص ١١٩ — ١٢٠ .

— وهذا التقسيم أخذ به ابن القيم حيث يقول « الكفار إما أهل حرب وإما أهل عهد وأهل العهد ثلاث أصناف أهل ذمة وأهل هدنة وأهل أمان » . (ابن القيم — أحكام أهل الذمة جـ ٢ ص ٤٧٥) .

— الماوردى - الأحكام السلطانية ص ١٣٨ .

— أبو يعلى - الأحكام السلطانية ص ١٤٩ .

— الشافعى - الأم جـ ٤ ص ١٠٣ — ١٠٤ .

— مولانا محمد على - قواعد الاسلام ص ٥٧٥ :

القوة والضعف باختلاف الظروف(١) .

الطبيعة القانونية لدار العهد

نعنى بالطبيعة القانونية لدار العهد : هل تعد هذه البلاد دار اسلام وذلك لكون هذه البلاد لم تعقد العهود والمواثيق مع المسلمين إلا لكونهم يتمتعون بالسيادة والسلطان فى مواجهتهم وأنهم يعتبرون من أهل الذمة وتعد دورهم دار إسلام أى جزءاً من إقليم الدولة الاسلامية ؟

أم تعد دار حرب على اعتبار أن وجود شروط يلتزمون بها فى دار المسلمين ليس من شأنها أن تؤكد سيادة الدولة الاسلامية ؟

يرى بعض الفقهاء أن بلادهم تعد دار اسلام لأنهم لم يرتبطوا بهذه المواثيق الا لكون المسلمين يتمتعون بالسيادة والسلطان فى مواجهتهم(٢) .

ورأى آخر يذهب إلى أن دار العهد تعتبر تقسيما مستقلا بذاته فى مواجهة دار الاسلام ودار العهد(٣) .

وإذا استعملنا المعيار الذى وضعه محمد بن الحسن فى تحديده لدار الاسلام هو أن « المعتبر فى حكم الدار هو السلطان والمنعة فى ظهور الحكم »(٤) .

وما ذهب إليه بعض الفقهاء فى افتراضهم فى دار الحرب أن تكون العلاقة

---

١ — أنظر فى ذلك تفصيليا رسالتنا رئيس الدولة بين الشريعة الاسلامية والنظم الدستورية المعاصرة — المجلد الأول ص ١٢١ وما بعدها .

٢ — الماوردى — الأحكام السلطانية ص ١٣٨ .

— ابو يعلى — الاحكام السلطانية ص ١٤٩ .

— محمد أبو زهرة — العلاقات الدولية فى الاسلام ص٥٦ .

٣ — ابن القيم — أحكام أهل الذمة جـ ٢ ص ٤٧٥ .

— رشيد رضا — الوحى المحمدى ص ٢٧٨ .

٤ — محمد بن الحسن — شرح السرخسى — السير الكبير جـ ٤ ص ١٠-١١ .

بين دار الحرب ودار الاسلام علاقة غير سليمة فأننا نستخلص من ذلك كله أن دار العهد تعتبر تقسيما قائماً بذاته(١) فإذا كانت السيادة للدولة الاسلامية غير تامة أو مقيدة على هذه الدور فإن هذه البلاد تظل دار عهد ولا تدخل ضمن دار الاسلام ودار الحرب باعتبارها تقسيما قائماً بذاته للجماعة الدولية .

رأينا فى هذا التقسيم :

ويرى بعض الفقهاء أن أساس تقسيم البلاد إلى دار اسلام ودار حرب يرجع إلى فكرة سياسية محضة أدت إليها الحالة التى وجدت فيها الدولة الاسلامية فى أول نشأتها والموقف العدائى الذى اتخذته منها بقية دول العالم القديم فى هذا الوقت إلى جانب أن النظم التى كانت قائمة لم تكن لها مسميات تعرف بها (٢) الأمر الذى أدى إلى إطلاق تسمية دار الاسلام على البلاد التى يتمتع فيها المسلمون بالسلطان ويكفل فيها التطبيق الفعال لقواعد القانون الاسلامى ، واطلاق تسمية دار الحرب على البلاد التى اتخذت موقفا عدائيا من الدولة الاسلامية سواء بشن الحرب أو ما فى حكمها ، واطلاق تسمية دار العهد على البلاد التى توفرت العلاقات السلمية بينها وبين الدولة الاسلامية .

وبغض النظر عن الاعتبارات السياسية التى قال بها البعض فان هذا التقسيم

---

١ — السنهورى — الخلافة ص ١١٩ — ١٢٠ .
— مولانا محمد على — قواعد الاسلام ص ٥٧٥ .
٢ — السنهورى — الخلافة ص ١١٩ — ١٢٠ .
— حامد سلطان — القانون الدولى فى الشريعة الاسلامية ص ١١٥ .
— عز الدين فوده — المجتمع العربى ص ٢٨٢ - ٢٨٣ .
— عز الدين فوده — نظرية السيادة فى الدولة الاسلامية بحث منشور فى مجلة مصر المعاصرة عدد ٣٤١ يولية سنة ١٩٧٠ ص ١١١ ومابعدها.

منطقي ويتلائم مع نصوص القانون الاسلامي وقواعده إلى جانب أن تقسيم الجماعة الدولية في العصور الحديثة يتفق إلى حد كبير مع هذا التقسيم .

لذلك فاننا نرى أن تقسيم المجموعة الدولية إلى ثلاثة أقسام : دار اسلام ودار حرب يتلاءم مع الرأي الذي يرى أن علاقة الدولة الاسلامية بغيرها من الدول أساسها السلم لا الحرب .

الفرع الثاني

استقلال بعض الأقطار الاسلامية بعضها عن بعض :

قاعدة وحدة الدولة الاسلامية كما يرى جمهور الفقهاء تعد من قبيل القواعد البائنة والمطلقة ، وأن التعدد تم في عهد بعدت فيه الحكومات الاسلامية عن قواعد الشريعة بحيث أنه لم تستطع الحكومات الإسلامية أن تحقق وحدة إقليم الدولة الإسلامية . ونريد الآن الوقوف على ما إذا كانت هذه الوحدة قاطعة ، وإذا كانت كذلك — أي أن التعدد غير ممكن — فهل يجب على الخليفة أن يمد ولايته العامة على جميع البلاد الإسلامية أو أنه من المسموح به أن تبقى بعض البلاد خارج نطاق سلطته دون أن تنازعه الخلافة ؟ (1) .

تتحدد الإجابة على هذا التساؤل بأن نتناول بالدراسة المختصرة سابقتين تاريخيتين حدثتا في صدر الإسلام الأول .

(أ) **السابقة الأولى** : وهي سابقة استقلال سوريا ثم مصر عن الدولة الإسلامية الكبرى إبان خلافة علي كرم الله وجهه وذلك عندما خرج معاوية بن أبي سفيان والي الشام على سلطة الخليفة وتمرد عليه ونصب نفسه أميراً على هذه البلاد ثم استطاع بمعاونة عمرو بن العاص أن يستولي على مصر .

وفيما بين الفترتين التي تم فيها لمعاوية الاستيلاء على السلطة بالقوة وبين فترة

---

1 - السنهوري - الخلافة ص ١٢٦ - ١٢٧ .

خروجه على السلطة الشرعية لعلى لم يدع أحد خلال تلك الفترة أن معاوية يعتبر خليفة ، ولم ينازع أحد «على» فى لقبه كخليفة على الدولة الإسلامية ولم يكن معاوية خلال تلك الفترة إلا باغ متمرد على السلطة المشروعة لعلى فى نظر كثير من الفقهاء(١) .

كما أن معاوية لم يدع أنه الخليفة(٢) مكتفيا بتنصيب نفسه واليا على الشام ومن خلال تلك الحوادث وما جرى من صراع إلى أن استطاع معاوية الاستيلاء على على السلطة بالقوة استناداً على الأمر الواقع وعلى ولاء العصبية(٣) نجد أن الأمر

---

١ — التفتازانى - شرح السعد على المقاصد ج ٢ ص ٣٠٦ .
— التفتازانى — شرح السعد على العقائد النسفية وحواشيه المتعددة ص ٢٤٢ .
— التفتازانى - العقائد النسفية ص ١٨٧
— الخيالى - حاشية الخيالى على شرح العقائد ص ١٠٢
— السيوطى - تاريخ الخلفاء ص ١٩٥ - ١٩٦ ، ص ٩٩
— كالفيرلى - مقدمة الإسلام ص ٤٣
— محمد بركات الله - الخلافة — ٤٩
— البزدوى - أصول الدين ص ١٩٧ - ١٩٨ حيث يقول «أن معاوية حال حياة على رضى الله عنه لم يكن إماماً بل كان الإمام والخليفة على وكان على على الحق ومعاوية على الباطل . . . أما بعد موت على فقال أهل السنة والجماعة صار إماما . . بحكم التغلب . . ومعاوية ما كان من جملة الخلفاء ولكن كان من جملة الملوك» .
٢ — ابن حزم - الفصل فى الملل والأهواء والنحل ج ٤ ص ٨٩ .
٣ — الريس - النظريات السياسية الاسلامية ص ٥٢ .

لايدور حول استقلال بعض الأقاليم عن إقليم الدولة الإسلامية الأم لأن معاوية لم يدع الخلافة كما أشرنا بل زعم أن العالم الإسلامى بلا رئيس نتيجة لإنكاره خلافة علي(١) ، ولايخرج الأمر فى هذه الحالة عن أن معاوية ومن ذهب مذهبه يعدون بغاة ومتمردين ، سواء قبلنا الرأى الذى يقول بأنه كان متأولا فى خروجه أو لم نقبلة ، وكان فى حربه ضده يطبق نصوص القانون الإسلامى وكان موقفه ـ بخلاف موقف معاوية ـ لايحتاج إلى تأويل أو خلق المبررات القانونية التى تبرر له محاولة إخضاع معاوية وتأكيد سيادة الدولة الإسلامية على منطق القوة والعصبية الذى كان معاوية يحاول فرضه .

(ب) **السابقة الثانية** : وتتمثل فيما حدث خلال الدولة العباسية حينما استطاع البعض إقامة امارات مستقلة خارج نطاق سلطة الدولة الاسلامية فى الأندلس والمغرب ومصر ولم يحاول أمراء هذه البلاد الادعاء بحمل لقب الخلافة ولم ينازعوا الخليفة العباسى فى بغداد باعتباره خليفة المسلمين وإن لم يعترفوا بسلطته على بلادهم واكتفوا بحمل لقب الامارة(٢) .

ومن خلال هاتين السابقتين نستخلص النتائج الآتية :

١ ــ أنه يجب التمييز بين الخلافة الكاملة حيث تتحقق فيها السمات الأساسية

---

١ ــ السنهورى ـ الخلافة ص ١٢٧ .

٢ ــ القلقشندى ـ مآثر الانافة جـ ٢ ص ٢٤٥ ومابعدها .

ــ سيد أمير على ـ روح الاسلام ص ١٥٠ حيث يقول « يجب أن لايغيب عن الأذهان أنه لا خلفاء قرطبة ولا أى من خلفاء العالم الاسلامى قد منح الحق فى أن يعتبر ممثلا عن النبى صلى الله عليه وسلم أو خليفة الرسول أو أن يعطى لقب إمام المسلمين إلى أحد » .

ــ السنهورى ـ الخلافة ص ١٢٧ - ١٢٩ .

للحكومة الاسلامية وبين الخلافة غير الكاملة حيث تخلفت بعض المظاهر والسمات اللازمة للحكومة أو كلها ومنها تحقيق وحدة العالم الاسلامى .

٢ — أنه فى نطاق الخلافة الكاملة لايجوز تعدد الخلافات (الحكومات) الاسلامية وبمعنى أدق لايجوز أن تستقل بعض الأقطار الاسلامية عن الدولة الأم فى صورة دول مستقلة تتمتع بالسيادة الكاملة ، وخلافة على بن أبى طالب تعتبر المثال الحى والدليل الكافى لتقرير هذه النتيجة ، حيث قاوم كل محاولة تستهدف انفصال أى جزء من أجزاء الدولة الاسلامية عن نطاق سيادتها والحروب والمعارك العديدة التى اضطر «على» إلى خوضها كحروبه ضد معاوية من ناحية ، وضد الخوارج من ناحية أخرى لانجد لها مسوغا شرعياً أو تبريراً كافياً إلا فى أمر واحد وهو أن سيادة الدولة الاسلامية وسلطة الخليفة كتجسيد لهذه السيادة يجب أن تملك حدودا إقليمية بحيث يتحتم أن تتطابق هذه السيادة وتلك السلطة مع حدود الدولة الاسلامية بحيث أن من يخالف هذه القاعدة يعد باغياً ومتمرداً على سلطة الدولة يستحق محاربته والقضاء عليه(١) ، ولقد ظل «على» يدافع عن هذا المبدأ إلى أن ضحى بحياته وفقد صفته كرئيس للدولة الاسلاميه بعد أن انتصرت نظرية الامر الواقع وساد منطق القوة المادية والاستبداد على حكم القانون(٢) .

وفى نهاية حديثنا عن إقليم الدولة الاسلامية يلزمنا أن ننبه إلى الامور الآتيـة :

---

١ — السنهورى - الخلافة ص ١٢٧ .

٢ — الريس - النظريات السياسية الاسلامية ص ٥٢ .

— كالفيرلى - مقدمة الاسلام ص ٤٣ .

— محمد بركات الله - الخلافة ص ٤٦ - ٥٢ .

أولا : أن القول بوحدة الاقليم يرتبط أساساً بالظروف العادية التي تتمثل في حالة السعة والاختيار ، أما عند الضرورة فالأمر يحتم قبول التجزئة ، إلا أنه يبقى حكم الأصل واجباً حتمياً يجب العمل من أجله ويجب على كل المسلمين السعى لتحقيقه والوقوف وراء أى محاولة يكون الهدف منها تحقيق أى نوع من أنواع الوحدة بين البلاد العربية الإسلامية .

ثانيا : أن اقليم الدولة الاسلامية ليس محدداً تحديداً جامداً كما هو الأمر في الدولة المعاصرة ، إنما يتحدد نطاقه وشموله بنطاق العقيدة الاسلامية وعلى ضوء انتشارها باعتبار أن الدين الاسلامي، هو دين البشرية الذى ارتضاه الله عز وجل ليكون خاتم الأديان ومن ثم فعلى قدر اتساع وانتشار الاسلام تمتد دار الإسلام لتشمل جميع البلاد الإسلامية وهكذا يتجه الإسلام في هذا الخصوص إلى تحقيق الدولة العالمية[1] .

ثالثا : أن الوحدة وإن كانت قاعدة مقررة إلا أن شكل الوحدة يجب أن يتم على ضوء الظروف والأوضاع التي يعيشها كل مجتمع إسلامى بحيث نأخذ بالاتحاد المركزى أو التعاهدى أو بالمركزية الإدارية أو اللامركزية على ضوء ما يحقق مصلحة الأمة وكفالة تحقيق المقصود من الامامة . فحيث تتحقق المصلحة في أسلوب معين فلا يجب أن نتردد في الاخذ به طالما كان ذلك من متطلبات التطور الاجتماعى والسياسى التي يواجهها المسلمون[2] .

رابعا : أنه في تحديدنا لإقليم الدولة الإسلامية فإن ما نعنيه هو البلاد التي يتمتع فيها المسلمون بالسيادة والسلطان فقد يحدث كما هو المشاهد في العصور

---

١ ـ السيد محمد أبو المجد ـ الوحدة العالمية في ضوء الاسلام ص ٢٠ وما بعدها .

٢ ـ السنهورى ـ الخلافة ص ١٢٩ .

الحديثة أن تعيش أقلية إسلامية داخل دولة غير اسلامية ـ خارج دار الإسلام ـ فلا يستساغ القول بأن دار الإسلام ـ اقليم الدولة الإسلامية ـ يمتد ليشمل هذه المناطق بحيث تمتد سلطة الخليفة لتشمل هذه الأقليات ، ذلك أن هذا القول مبالغ فيه ولايمكن تحقيقة لأنه من ناحية يستحيل تحقيقه ويثير منازعات ومشاحنات وخيمة بين الدولة الإسلامية وبين الدول الأخرى التى يعيش فيها هؤلاء المسلمون ومن ناحية أخرى فإنه يستحيل تحقيقه فى العمل لأنه يمس سيادة الدول الأخرى وينال من هذه السيادة ويعتبر تدخلا فى أمورها الداخلية وعلى ذلك فلا يمكن الادعاء بوجود سلطة على هذه الأقليات(١) .

خامسا : كما أن اقليم الدولة الإسلامية يجب أن لا تمارس عليه أى سلطة سوى سلطة الدولة الإسلامية المتمثلة فى الخليفة ، كما أن هذه السلطة يجب أن تكون موحدة وواحدة ومستقلة ومطلقة فى الحدود والنطاق الذى رسمته قواعد الشريعة الإسلامية(٢) .

وبعد أن حددنا اقليم الدولة الإسلامية على هذا الوضع فإنه يحوى العناصر المكونة له على ضوء ما هو متعارف عليه فى الفقه الدستورى المعاصر(٣) وهو ما سنتناوله فى المطلب الثانى :

---

١ ــ السنهورى ـ الخلافة ص ١٢٩ .
٢ ــ السنهورى ـ الخلافة ص ١٢٩ .
٣ ــ عبد الله العربى ـ نظام الحكم فى الإسلام ص ٥٣ .

المطلب الثانى

الإقليم فى القانون الوضعى

سبق أن أشرنا فى نهاية حديثنا عن اقليم الدولة الإسلامية أنه يتضمن كافة العناصر الأساسية التى يحتويها اقليم الدولة فى القانون الوضعى . وعلينا أن نبين محتوى الإقليم حسبما ذهب إلى ذلك فقهاء القانون الدستورى والقانون الدولى العام لأنها تنطبق أيضا على اقليم الدولة الإسلامية .

والإقليم هو الرقعة الجغرافية التى يعيش عليها شعب الدولة ، وهو باعتباره ركنا من الأركان الأساسية لها ، يحتل مكانة على درجة كبيرة من الأهمية. ذلك أن الدول المعاصرة تعتبر كيانات إقليمية محددة تستقر على كل إقليم منها الأمة التى يتكون منها شعب الدولة (١) .

وقد سبق أن أشرنا إلى أن العميد ديجى لا يعتبر الإقليم ركنا من أركان الدولة ، طبقاً لما ذهب اليه فى كفاية توفر الانقسام السياسى فى المجتمع وانقسام أفراده إلى حكام ومحكومين لوجود الدولة خلافاً لما يذهب إليه جمهور الشراح من ضرورة توفر الإقليم إلى جانب ركن الشعب والسلطة السياسية لكى تتحقق الدولة .

ذلك أن الشعب كركن من أركان الدولة يشترط فيه أن يقيم إقامة دائمة على اقليم معين ولن يتوفر ذلك ما لم يكن هناك اقليم يستقر عليه شعب الدولة وهو ما أدى بالشراح إلى القول بأن القبائل الرحل التى لا تقيم إقامة دائمة على اقليم معين لا يتوفر لها المقومات الأساسية لتكوين دولة حتى ولو توفر الاختلاف

---

(1) A. Hauriou, Droit Constitutionnel et institutions Politiques p. 97.

السياسي بأن وجدت السلطة السياسية ،وذلك لعدم توفر ركن الإقليم(١) .

إلى جانب أن الإقليم فوق أنه يعتبر ركنا من أركان الدولة فهو شرط من شروط استقلال السلطة السياسية لكونه المجال الذى يمارس فيه الدولة سلطتها ولا يمكن لسلطتين مستقلتين أن تمارس كل منهما مظاهر السيادة التى تتمتع بها الدولة على اقليم واحد(٢) .

لذلك فإن بعض الشراح فى بيانهم للزوم الإقليم للدولة قد ربط فى تعريفه لها بين الإقليم والدولة فقرر بأنها ليست سوى الترجمة القانونية لفكرة الوطن وهو ما يعطى للإقليم كعنصر من العناصر اللازمة للدولة أهمية كبيرة باعتبار أنها لن تتحقق إلا إذا توافرت الرقعة الجغرافية التى يعيش عليها شعب الدولة وتمارس

---

١ — السيد صبرى — القانون الدستورى سنة ١٩٤٩ ص ٣ ، سنة ١٩٤٠ ص ٥ .

— وحيد ووايت — القانون الدستورى ص ٢٢

— محمد حافظ غانم — القانون الدولى العام ص ١٤٩ .

— عثمان خليل - القانون الدستورى سنة ١٩٥٥ ص ٥١ - ٥٢ ، سنة ١٩٥٦ ص ٥٨ .

— عثمان خليل وسليمان الطماوى - موجز القانون الدستورى ص ١٢ .

أستاذنا الدكتور / محمود حلمى - المبادىء الدستورية العامة ص ١١٠ .

٢ — أستاذنا الدكتور / ثروت بدوى — النظم السياسية جـ١ النظرية العامة للنظم السياسية ص ٣٠ - ٣١ .

— أستاذنا الدكتور / طعيمة الجرف - نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسى ص ٨٦ .

عليها الدولة سلطانها[٣] .

صفات الاقليم :

اقليم الدولة قد يكون متصلا ببعضه كما هو الأمر فى اقليم جمهورية مصر العربية، وفرنسا، ومعظم الدول المعاصرة يتكون اقليمها من رقعة جغرافية متصلة

كما قد يكون مجزءاً تتوسطه بحار عامة أو دول أجنبية، كما هو الأمر فى اقليم الجمهورية العربية المتحدة أثناء الوحدة ، واقليم دولة باكستان قبل عملية التفتت وإعلان استقلال بنجلاديش (باكستان الشرقية) ، واقليم دولة أندونيسيا[٢] .

كما قد يكون إقليم الدولة فسيحاً يتكون من ملايين الكيلومترات وقد يكون ضيقاً لا يشتمل إلا على رقعة ضيقة من الأرض إلا أن ذلك لا يعد شرطا من الشروط اللازمة لتحقق الدولة وإن كان ذلك يؤثر تأثيراً كبيراً فى قوة الدولة ، ومركزها

---

١ ــ أستاذنا الدكتور / طعيمة الجرف ـ المصدر السابق ص ٨٦ .

ــ فؤاد العطار ـ النظم السياسية ص ١٥٢ حيث يقرر أن فكرة الوطن تفيد الأرض التى تعيش عليها جماعة من الناس ويرتبطون ببعض برباط معنوى ويخضعون لنظام سياسى معين .

٢ ــ أحمد عبد القادر الجمال ـ النظم الدستورية العامة ص ٦٠ .

ــ عثمان خليل ـ القانون الدستورى سنة ١٩٥٦ ص ٥٨ ، وسنة ١٩٥٥ ص ٢٥١ .

ــ عثمان خليل وسليمان الطماوى ـ موجز القانون الدستورى ص ١١ .

ــ على صادق أبو هيف ـ القانون الدولى العام ص ١١١ .

ــ ثروت بدوى ـ النظم السياسية ج ١ النظرية العامة للنظم السياسية ص ٣١ .

ــ ثروت بدوى ـ النظم السياسية سنة ١٩٦٠ ص ١٨٣ .

الذى تحتله فى الجماعة الدولية (١) .

مشتملات الاقليم :

إقليم الدولة لايتحدد فقط بالطول والعرض وانما يتحدد أيضا بالعمق والارتفاع(٢)، وهو بذلك يحوى عناصر ثلاثة :

الارتفاع عن سطح الأرض وهو مايسمى بالإقليم الجوى .

والمساحة الأرضية ومايتخللها من أنهار وبحيرات وقنوات وما يمتد تحتها من أعماق وهو مايسمى بالإقليم الأرضى .

كما يشمل الاقليم مساحة من الامتداد البحرى إذا كان للدولة شواطىء على على البحار العامة أو المحيطات وهو مايطلق عليه البحر الاقليمى(٣) .

أ — الاقليم الجوى :

ويشمل الطبقات التى تعلو أرض الدولة وبحرها الاقليمى ويمتد إلى الطبقات

---

١ — أستاذنا الدكتور / محمود حلمى — المبادىء الدستورية العامة ص ١١٢
— أحمد عبد القادر الجمال ـ القانون الدستورى ص ٦٠ - ٦١
— وحيد رأفت ووايت إبراهيم ـ القانون الدستورى ص ٢٣ ص ١٤٩ .
— محمد حافظ غانم ـ القانون الدولى العام ص ١٤٩ .

٢ — حامد سلطان ـ القانون الدولى العام ص ٤٧٧ .

٣ — حامد سلطان ـ المصدر السابق ص ٤١٤ ومابعدها
— ثروت بدوى ـ النظم السياسية ص ١٨٣ - ١٨٤ ، والنظم السياسية ج ١ النظرية العامة للنظم السياسية ص ٣١ - ٣٢ .
— أستاذنا الدكتور / محمود حلمى - المبادىء الدستورية العامة ص ١١١ - ١١٢ .
— محمد حافظ غانم ـ القانون الدولى العام ص ٣٢٨ ومابعدها .

العليا التى تتلوهما دون التقيد بارتفاع معين[1] .

وقد اختلف الفقه فى المدى الذى يمكن أن تمتد اليه سيادة الدولة لاسيما بعد الاكتشافات الكبيرة فى مجال الفضاء وهو ما أدى إلى ازدياد أهمية الاقليم الجوى بالنسبة للدولة من ناحية والدول الأخرى من ناحية أخرى ، الأمر الذى أدى إلى عقد مؤتمر دولى فى باريس سنة ١٩١٩ للتوفيق بين الآراء المختلفة بالنسبة للمجال الذى تمتد اليه سيادة الدولة، وقد تباينت الآراء فى هذا المؤتمر، فقد ذهب رأى إلى القول بحرية الفضاء ومن ثم لايعتبر عنصراً من العناصر التى يتضمنها إقليم الدولة نظراً لعدم إمكان حيازته ، حيازة دائمة أو مؤقتة ، كما لايمكن فرض الرقابة عليه وهو فى ذلك شأنه شأن البحر العالى من حيث كونه لايدخل فى حيازة أى دولة من الدول ، وذهب رأى آخر مؤداه أن الهواء الذى يعلو اقليم الدولة يعتبر جزءاً منه وامتدادا له ، ومن ثم فإنه يكون خاضعا خضوعا تاما ومطلقا لسيادة الدولة ولايباح لأى دولة أن تستعمله إلا باذن سابق من الدولة صاحبة السيادة على الاقليم ، كما أن هذا الرأى على خلاف الرأى السابق يرى أن الهواء يقبل الحيازة المادية ، وإخراجه من العناصر التى يتكون منها اقليم الدولة يعرض الدولة ذاتها

= محمد كامل ليلة - النظم السياسية ص ٢٥ ومابعدها .
- أحمد عبد القادر الجمال - النظم الدستورية العامة ص ٦٠ .
- على صادق أبو هيف - القانون الدولى العام ص ٢٣٢ ومابعدها .

(١) ثروت بدوى - النظم السياسية ص ١٨٤ ، والنظم السياسية ج ١ النظرية العامة للنظم السياسية ص ٣٢
- أستاذنا الدكتور/ محمود حلمى - المبادىء الدستورية العامة ص ١٣٣ .
- محمد كامل ليلة - النظم السياسية ص ٢٧ .

للخطر، ولكى يوفق هذا الرأى بين سيادة الدولة وحرية الملاحة للدول الأخرى فإنه يسلم بأمرين :

أولهما : الاعتراف بالسيادة الكاملة لكل دولة على الهواء الذى يعلو اقليمها ويتعين تبعيته تبعية تامة له باعتباره عنصرا من العناصر التى يتكون منها

ثانيهما : الاعتراف بحق الملاحة الجوية البريئة للدول الأخرى

أما الاتجاه الثالث والأخير فهو يقوم على التمييز بين طبقات الجو، فالطبقة التى تعلو الاقليم مباشرة تعتبر امتدادا له وتخضع للسيادة الكاملة والمطلقة للدولة أما الطبقات التى تعلو ما فوق ذلك فيظل حراً طلبقا لكل الدول لايدخل تحت سيادة أى دولة مثله فى ذلك مثل البحر العالى، وقد أخذ المؤتمر بوجهة النظر التى تعتبر الفضاء الذى يعلو اقليم الدولة جزءا لايتجزأ منه ويخضع للسيادة المطلقة والكاملة للدولة(١) .

وفى سنة ١٩٤٤ إبان الحرب العالمية الثانية عقد مؤتمر فى شيكاغو بالولايات المتحدة الأمريكية انتهى أيضا إلى تأكيد اعتبار الهواء عنصراً تابعاً لإقليم كل دولة ويخضع للسيادة الكاملة والانفرادية لها ، ويقرر أستاذنا الدكتور حامد سلطان أنه على ضوء الاختراعات الحديثة والتقدم الكبير فى علوم الفضاء فإن ما انتهى اليه هذا المؤتمر يعد عديم القيمة من الناحية العملية(٢) .

(ب) الاقليم الارضى :

ويتمثل فى الرقعة الأرضية التى يمتد عليها إقليم الدولة وما ينطوى تحته من

---

(١) حامد سلطان — القانون الدولى العام ص ٦٩٧ - ٧٠١ .
— أستاذنا الدكتور / محمود حلمى — المبادىء الدستورية العامة ص ١١٣ — ١١٤ .

(٢) حامد سلطان — القانون الدولى العام ص ٧٠٢ — ٧١٤ .

أعماق ومايتحلله من السهول ، والوديان ، والصحارى ، والتلال ، والهضاب ، والجبال وهو ما يسمى بالجزء اليابس من الإقليم ، كما يشمل أيضا القنوات والبحيرات والأنهار التى توجد داخل الاقليم وهو ما يسمى بالجزء غير اليابس منه(١) .

وتتوقف وجود هذه المكونات (اليابس منها وغير اليابس) على الطبيعة الجغرافية لإقليم الدولة ، كما أنه قد توجد بعض هذه المكونات داخل هذا الإقليم فلا تثار أى إشكالات دولية لخضوعها للسيادة المطلقة للدولة ، وقد تمتد بعض هذه المكونات على أكثر من اقليم فتكون مثاراً للمنازعات والمشاحنات بين الدول وتتكفل الاتفاقيات الدولية بتنظيم حقوق كل دولة بالنسبة لهذه الحالة وحقوق السيادة لكل منها(٢)

(حـ) الاقليم البحرى (البحر الاقليمى) :

يتوفر الاقليم البحرى للدول التى لها شواطىء على البحار العامة أو المحيطات وقد تكون هذه الشواطىء على بحر أو محيط واحد ، وقد تكون على أكثر من بحر أو محيط(٣) .

والبحر الإقليمى عبارة عن « مساحة من البحر ملاصقة لشواطىء الدولة وممتدة نحو أعالى البحار »(٤) .

---

(١) حامد سلطان — المصدر السابق ص ٤٨٧

(٢) حامد سلطان — المصدر السابق ص ٤٨٧ ومابعدها .

— محمد حافظ غانم — القانون الدولى العام ص ٣٢١ ومابعدها .

— على صادق أبو هيف — القانون الدولى العام ص ٣٣٢ .

(٣) حامد سلطان المصدر السابق ص ٥٧٦ ومابعدها .

(٤) محمد حافظ غانم — المصدر السابق ص ٤٠٩ .

وخلافا لما يذهب إليه البعض(١) ، فان البحر الاقليمى لايشمل الأنهار والبحيرات التى توجد داخل اقليم الدولة ، لأنها تعتبر جزءاً من الاقليم الأرضى وتأخذ حكمه فيما عدا بعض القيود المتعلقة بحالة ما لو كانت هذه الانهار والبحيرات تمتد إلى أكثر من دولة ، ويستقل البحر الاقليمى بالامتداد البحرى لشواطىء الدولة المطلة على البحار العامة أو المحيطات ذلك أن اعتبار البحيرات والأنهار الداخلية جزءاً من الإقليم البحرى للدولة يؤدى إلى الخلط بين الاحكام الدولية للبحر الإقليمى والمسائل المتعلقة بالأنهار والبحيرات مع أن الأخيرة تدخل تحت سيادة الدولة وتخضع لسيادتها المطلقة(٢) .

وقد عقدت مؤتمرات دولية كثيرة لتحديد مدى سيادة الدولة على بحرها الإقليمى ، منها المؤتمر الذى عقد سنة ١٩٥٨ فى جنيف تحت إشراف الأمم المتحدة الذى أكد سيادة الدولة على بحرها الاقليمى ومايعلوه من طبقات هوائية وما تحته من أعماق ويبدو ذلك واضحاً من نص المادة الأولى والمادة الثانية من هذه الاتفاقية(٣) .

---

(١) أستاذنا الدكتور / محمود حلمى — المبادىء الدستورية العامة ص١١٤ .
— محمد كامل ليلة — النظم السياسية ص ٢٥ .

(٢) حامد سلطان — القانون الدولى العام ص ٤٨٨ حيث يقرر « ويكفى أن نلفت النظر إلى أن المياه الوطنية هى فى حكم الاقليم البحرى للدولة ، وتحكمها ذات القواعد التى تحكم الاقليم الأرضى ، بمعنى أن الدولة تباشر عليها حقوقاً إنفرادية ومانعة لا تشاركها فيها سلطة أو هيئة أخرى ولا يرد على ذلك قيد أو استثناء » .

(٣) تنص المادة الأولى على مايلى « أن سيادة الدولة تمتد خارج اقليمها البرى ومياهها الداخلية إلى حزام من البحر ملاحق لشاطئها يوصف =

إلا أن سيادة الدولة على بحرها الاقليمى ليست سيادة انفرادية ومانعة كما هو الامر بالنسبة لسيادتها على اقليمها البرى ، وإنما توجد قيود فرضها العرف الدولى والمعاهدات الدولية منها حق المرور البرىء لسفن الدول الاخرى إذا كان هذا المرور لا يمس سيادة الدولة أو غير مهين بالنسبة لها أو لا يضر بمصالحها، وحق المرور كفله العرف الدولى لكافة الدول بالقيود التى أشرنا إليها بحيث إذا لم يكن كذلك فان للدولة الحق والسلطة فى منعه(٤) .

تحديد البحر الاقليمى :

تعتبر مسألة تحديد البحر الاقليمى من أعقد المشاكل التى يواجهها المجتمع الدولى ، نظرا لما تثيره من منازعات دولية لتباين مصالح الدول القومية والدفاعية وتعلق ذلك بالقدر الذى تحدده الدولة لبحرها الاقليمى .

ذلك أن كل دولة تسعى فى تحديدها لهذه المساحة إلى سيطرتها على أكبر قدر منها حسبما يتفق مع مصالحها الخاصة . القومية والدفاعية ، وهو مايؤدى إلى تعارض ذلك مع مصالح دول أخرى لاسيما إذا كانت المساحة البحرية بين الدول ضيقة . كما هو الأمر فى الخلجان والمضايق ، وقد أدى تباين مصالح الدول إلى اختلاف نظر فقهاء القانون الدولى العام فى تحديد المسافة التى يمتد اليها البحر الاقليمى .

= بأنه البحر الاقليمى » وتنص المادة الثانية على مايلى « ان سيادة الدولة الشاطئية تمتد إلى النطاق الهوائى فوق بحرها الاقليمى ، كما تمتد إلى قاعه وما تحته » .

— حامد سلطان — القانون الدولى العام فى وقت السلم ص ٦٠٢ — ٦٠٣) .

(٤) حامد سلطان - المصدر السابق ص ٦٠٣ — ٦١٥ .

وقد كان الرأى قديما يذهب إلى أن هذه المساحة تمتد من شواطىء الدولة حتى آخر المدى الذى يمكن أن تصل إليه قذيفة المدفع المطلقة من على هذه الشواطىء حيث كان أقصى مدى لقذيفة المدفع ثلاثة أميال بحرية مما أدى إلى القول بأن البحر الاقليمى يمتد من شواطىء الدولة إلى أعماق البحار أو المحيطات ثلاثة أميال بحرية وأخذ بهذا الرأى عدة تشريعات واستقر هذا المعيار مدة طويلة وأخذت به مصر قبل سنة ١٩٥١ حيث كان المرسوم بقانون الصادر فى ٢١ أبريل سنة سنة ١٩٢٦ يحدد اتساع البحر الاقليمى بثلاثة أميال بحرية(١) .

وقد تنبهت دول كثيرة إلى أهمية البحر الاقليمى نظرا للاهمية الاستراتيجية وظهور الثروات تحت قاع البحار والمحيطات وهو ما حدى بعدد كبير من الدول التى أخذت بالثلاثة أميال كاتساع لبحرها الإقليمى بالعدول عن هذا التحديد ، إلا أن اتجاهات الدول فى هذا الصدد متباينة إلى درجة كبيرة فبعض الدول تحدد هذه المساحة بأربعة أميال فى حين أن البعض الآخر يحددها بستة أميال ويحددها

---

(١) أستاذنا الدكتور / محمود حلمى — المبادىء الدستورية العامة ص ١١٣
— محمد حافظ غانم — القانون الدولى العام ص ٤٠٩ — ٤١١ حيث ينسب هذا الرأى للفقيه الهولندى بنكر شكوك فى أوائل القرن الثامن عشر حيث كان مدى المدافع لا يتعدى ثلاثة أميال بحرية وهو ما أدى بالعالم جاليانى إلى المناداة بتحديد ثلاثة أميال بحرية للبحر الاقليمى وكان ذلك سنة ١٧٨٢ .
— حامد سلطان — القانون الدولى العام ص ٦١٦ — ٦٢٠ .
— ثروت بدوى — النظم السياسية ص ١٨٤ والنظم السياسية جـ ١ النظرية العامة للنظم السياسية ص ٣٢ .
— محمد كامل ليلة — النظم السياسية ص ٢٦ — ٢٧ .

فريق آخر من الدول بإثنتى عشر ميلا بحريا أو أكثر من ذلك ، وقد ظهر هذا التباين واضحا أمام لجنة القانون الدولى العام التابعة للامم المتحدة فى سنة ١٩٥٦ حيث لم ينل أى اقتراح أغلبية الأصوات ، وقد سجلت نصوص المشروع الذى وضعته هذه اللجنة هذا الخلاف بأن قررت المادة الثالثة منه فى فقرتها الأولى بان العرف الدولى ليس موحدا فيما يتعلق بتحديد المساحة التى يمتد إليها البحر الإقليمى إلى أكثر من اثنى عشر ميلا وانتهت اللجنة فى مشروعها إلى تقرير أن تحديد هذه المساحة يجب أن يتفق عليه فى مؤتمر دولى ، وعقد عقد مؤتمر دولى فى جنيف سنة ١٩٥٨ ثم فى سنة ١٩٦٠ ولم ينجح أيهما فى الوصول إلى اتفاق يحدد المساحة البحرية للبحر الإقليمى(١) .

أما موقف جمهورية مصر العربية من هذا التحديد فقد سبق أن أشرنا إلى أن الحكومة المصرية قبل سنة ١٩٥١ كانت تاخذ فى تحديدها بحرها الإقليمى بثلاثة أميال بحرية ، إلا أنه على ضوء الحرب الفلسطينية سنة ١٩٤٨ وظهور الأهمية الاستراتيجية للبحر الإقليمى وأهميته من وجهة النظر الدفاعية فقد صدر مرسوم فى ٥ يناير سنة ١٩٥١ يحدد هذه المساحة بستة أميال بحرية ، ونتيجة للتغير والتطور الذى طرأ على المجتمع الدولى والاعتداء الذى وقع على مصر سنة ١٩٥٦ مما أدى إلى ازدياد أهمية البحر الإقليمى فقد صدر القرار الجمهورى رقم ١٨٠ لسنة ١٩٥٨ يحدد مساحة البحر الإقليمى باثنتى عشر ميلا ، تمتد على شواطىء مصر البحرية الممتدة على البحرين الأبيض المتوسط والأحمر ، ينبسط فى العمق وتقاس هذه المساحة حسب المادة الثالثة من قرارات مؤتمر جنيف سنة ١٩٥٨

---

(١) حامد سلطان ـ القانون الدولى العام ص ٦١٦ - ٦٢٠ .
ـــ محمد حافظ غانم ـ القانون الدولى العام ص ٤١٠ - ٤١١ .
ـــ على صادق أبو هيف ـ القانون الدولى العام ص ٣٧٢ - ٣٧٥ .

من آخر نقطة على طول الشاطىء تنحسر عنها المياه وقت الجذر[1] .

صفات الاقليم :

تفصل كل دولة عن الأخرى حدود لها أهمية كبيرة إذ عندها تمارس الدولة صاحبة الإقليم سيادتها وسلطانها وتنتهى عندها سيادة غيرها من الدول بحيث لا يجوز لأى دولة أن تمارس مظاهر سيادتها إلا وراء حدودها حيث تبدأ بعدها سيادة الدول الأخرى[2] .

هذه الحدود قد تكون طبيعية كالجبال والأنهار والمحيطات ، كالحدود التى تفصل أسبانيا عن فرنسا ، والحدود الطبيعية توفر على الدولة المشاكل الكثيرة التى قد تثار بصدد تعيين الحدود ، كما أنها تيسر للدولة فرصة كبيرة فى الدفاع عن حدودها ، وقد تكون هذه الحدود صناعية ، تلتجىء اليها الدول عندما لا تتوفر الحدود الطبيعية ، كالأسلاك الشائكة والأعمدة والأبراج وقد تكون هذه الحدود وهمية كخطوط الطول والعرض[3] .

---

(١) حامد سلطان — المصدر السابق ص ٦٢٠ - ٦٢٨ .
— محمد حافظ غانم — المصدر السابق ص ٤١١ - ٤١٢ .
— محمد كامل ليلة — النظم السياسية ص ٢٦ - ٢٨ الهامش .
— طعيمه الجرف — نظرية الدولة والأسس العـــامة للتنظيم السياسى ص ٨٩ .

(٢) أستاذنا الدكتور / محمود حلمى — المبادى الدستورية العامة ص١١
— على صادق أبو هيف — القانون الدولى العام ص ٢٣١ .

(٣) ثروت بدوى — النظم السياسية ص ١٨٣، والنظم السياسية ج١ النظرية العامة للنظم السياسية ص ٣١ .
— على صادق أبو هيف — القانون الدولى العام ص ٣٣١ - ٣٣٢ .

أهمية الاقليم

سبق أن أشرنا إلى أن الدول المعاصرة تعتبر منظمات اقليمية ومن هنا تظهر الأهمية الكبيرة للإقليم باعتبار أن شعب الدولة هو الذى يقيم إقامة دائمة فى نطاق وحدود هذا الإقليم ، كما أن مظاهر سيادة الدولة وسلطانها لا تمارس إلا فى حدود بحيث لايجوز أن تتعداه ، كما سبق أن أشرنا ، فالإقليم يعد لهذا السبب شرطا من شروط استقلال السلطة السياسية حيث لا يجوز أن تمارس سيادتين مظاهر السيادة والسلطان على إقليم واحد(١) .

كما تظهر أهمية الإقليم بصورة واضحة من ناحية أن الاستقرار على بقعة من الأرض يؤدى إلى خلق عدة روابط بين المستقرين عليها ، من التراث والعادات والتقاليد والطباع والأخلاق والذكريات ، ويؤدى إلى وحـــدة المشاعر والاحساسات ويساعد فى النهاية على صهر أفراد الجماعة وتكوين الأمة الواحد(٢) .

= ــ حامد سلطان ــ القانون الدولى العام ص ٤٧٦ .
ــ طعيمة الجرف ــ نظرية الدولة والاسس العامة للتنظيم السياسى ص٨٨

(١) طعيمة الجرف ــ المصدر السابق ص٩٠ - ٩٢ .
ــ ثروت بدوى ـ النظم السياسية ص ١٨٢ - ١٨٣ والنظم السياسية النظرية العامة للنظم السياسية ص ٣٠ - ٣١ .

(٢) وحيد ووايت ــ القانون الدستورى ص ٢٠ .
ــ ثروت بدوى ـ النظم السياسية ص ١٨٢ والنظم السياسية جـ ١ النظرية العامة للنظم السياسية ص ٣٠ .
ــ طعيمه الجرف ــ نظرية الدولة والاسس العامة للتنظيم السياسى ص ٨٦ .

المبحث الثالث

الركن الثالث للدولة : السلطة السياسية

ويتضمن هذا الفصل مطلبين نتناول فى الأول منهما السلطة السياسية فى النظام الإسلامى ، وفى الثانى نتعرض للسلطة السياسية فى النظم الدستورية المعاصرة .

المطلب الاول

السلطة السياسية فى النظام السياسى الإسلامى

لا تختلف الدولة الإسلامية عن غيرها من الدول فى ضرورة وجود التنظيم أو السلطة السياسية ، ليصبح الشعب الذى يقطن على وجه الدوام والاستقرار على إقليم معين « دولة » مع بعض العناصر الأخرى بالنسبة للنظام السياسى الإسلامى. والسلطة السياسية فى الدولة الإسلامية تتميز بمميزات وخصائص تنفرد بها ، ومرجع ذلك ماسبق أن قررناه من أن الدولة الإسلامية دولة من طراز خاص لها ذاتيتها التى تتفرد بها عن غيرها من الدول المعاصرة ، وقلنا أن هذه الذاتية ليس من شأنها أن تضيف إلى أركان الدولة عناصر أخرى يتحتم توفرها فقط ، وإنما تضفى هذه الذاتية على كل عنصر من العناصر التى تتألف منها الدولة الإسلامية طابعاً خاصاً متميزاً عن غيره من العناصر التى تتألف منها الدولة المعاصرة .

ولكن نقف على هذه الذاتية بالنسبة للسلطة السياسية فى الدولة الإسلامية ونكشف عن طبيعتها وضرورتها وأساس مشروعيتها فإننا سنقسم هذا المطلب إلى الفروع الآتية :

الفرع الأول : خصائص السلطة السياسية .

الفرع الثانى : ضرورة السلطة السياسية .

الفرع الثالث : أساس مشروعية السلطة السياسية .

الفرع الأول

خصائص السلطة السياسية

تتميز السلطة السياسية فى الدولة الإسلامية بمميزات وخصائص ، ومايميز حكومة الخلافة عن أى نوع آخر من الحكومات القديمة منها والحديثة أمور ثلاثة :

١ — أن السلطة السياسية تمارس اختصاصات دينية وسلطات سياسية .

٢ — التزام السلطة السياسية بكفالة تطبيق القانون الإسلامى .

٣ — وجوب العمل على تحقيق وحدة الإسلام(١) .

وفيما يلى تفصيل ذلك :

أولاً : السلطة السياسية تمارس اختصاصات دينية وسلطات سياسية :

تنحصر وظائف السلطة السياسية فى النظم المعاصرة ، فى المسائل السياسية والادارية والاقتصادية والقضائية ، وهى فى العادة لاتمارس أى إختصاصات دينية كما أن سلطات الدولة فى النظم المعاصرة تسعى فى العادة إلى تحقيق غايات وأهداف معينة ليس من بينها تحقيق ما يتطلبه التشريع السماوى من غايات وأهداف .

أما السلطة السياسية فى الدولة الإسلامية فتهدف إلى جانب الأهداف التى تنشد تحقيقها السلطة السياسية فى النظم المعاصرة ، إلى تحقيق أهداف وغايات استهدف المشرع الإسلامى تحقيقها ، وحتى فى نطاق الأهداف التى قد تتشابه مع ماتنشده السلطة السياسية المعاصرة ، فإن التشابه ليس كاملا ذلك أن الشارع الإسلامى وضع جملة من القيود والضوابط من المحتم أن تتشكل الأساليب التى تتخذها السلطة السياسية فى الدولة الإسلامية وفقاً لها بحيث يجب أن تتفق مع

---

(١) السنهورى — الخلافة ص ٢٣ .

ما تقضى به الشريعة الإسلامية بأدلتها التفصيلية وقواعدها الكلية وأصولها الشاملة .

والأهداف الدينية التى ينشدها الشارع ويبغى تحقيقها تتقدم على غيرها من الأهداف الأخرى وتأخذ الأولوية فى التطبيق ، بل أنها تعتبر فى المقام الأول وسيلة إلى تحقيق الثانية وضمانا لكفالة تطبيقها ووضعها موضع التنفيذ فى الدولة الإسلامية .

لذلك فإن السلطة السياسية فى الدولة الإسلامية تمارس نوعين من الوظائف اختصاصات دينية ، وسلطات سياسية(١) .

هذين الالتزامين يجب على السلطة السياسية كفالتهما والعمل على مراعاتهما بحيث تكون سائر الوظائف فى الدولة الإسلامية يراعى فى أدائها ما جاءت به الشريعة الإسلامية من قواعد وأحكام .

ذلك أن الشريعة الإسلامية لم تقتصر على تنظيم العلاقة بين الانسان وربه ، وإنما تعدت إلى تنظيم العلاقة بين الانسان ونفسه ، والانسان وغيره — سواء أكان هذا الغير أفراد المجتمع ذاته ، أو المجتمع ممثلا فى السلطات العامة .

وليس معنى تقريرنا بأن السلطة السياسية تكفل نوعين من الوظائف إحداهما دينية والأخرى سياسية ، أن هناك فصلا بينهما ، ذلك أن الشريعة الإسلامية لاتقر هذا الفصل أو تعترف به، فقد حوت مجموعة من القواعد والأحكام تغطى سائر مجالات الحياة البشرية المختلفة ، فأوجدت مجموعة من النظم يحدد السلوك البشرى وفقاً لها ، وليس هناك مكان فى الشريعة للقول بان لكل من الدين والحياة

---

(١) السنهورى - المصدر السابق ص ٢١ .
— ابن خلدون - المقدمة ج ٢ ص ٥١٦ ، ٥١٧ .
— الغزالى - الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١١٤ ، ١١٥ .

مجالا خاصاً يختلف عن المجال الذى يعمل فيه الآخر فالوظائف السياسية التى تقوم بها السلطة السياسية ترتبط ارتباطا وثيقا بالاختصاصات الدينية ويمثل هذا الترابط سمة أساسية من السمات التى تتميز بها السلطة السياسية فى الدولة الإسلامية ولا يعنى القول بالفصل بين الدين والسلطات السياسية إلا أن نجيز أن تتجرد الحكومة من دين الأمة وهو فى حد ذاته « لا يتفق مع الإيمان بأن الدين منزل من عندالله وأن أحكامه المذكورة فى الكتاب والسنة أحكام الله المبلغة بواسطة رسوله ، وكل من أشار بمبدأ الفصل فى المجتمع ، فهو اما مستبطن للالحاد ، واما ... جاهل بمعنى فصل الدين عن الدولة ومغزاه ... »(١) .

وإذا كان هذا مسلك الشارع الإسلامى فى الربط بين الدين والحياة دون انفصام أو تعارض ، فإن ذلك يرجع إلى كون الشارع ينظر إلى الكون نظرة واحدة ، فالدين والحياة كل لا يتجزأ ، لا يمكن أن نأخذ جانب وندع الآخر ، لأنه لا يمكن أن تتحقق مقاصد الشارع وأهدافه بكفالة جانب وإهدار آخر .

وفى هذا يقرر أستاذنا الدكتور محمد عبد الله العربى أنه « بغير تعاليم الإسلام يختل النظام الاقتصادى ، ويتسرب الفساد إلى أجهزته الحكومية ، وبغير التعاليم الحكومية يتعذر توجيه الأمة كوحدة واحدة لتحقيق غاياتها وأهداف ومصالحها المشتركة ، كما يتعذر كفالة تطبيق ما تقضى به تعاليم العقيدة الإسلامية(٢) .

طبيعة الاختصاصات الدينية للسطات السياسية :

ليس معنى القول بان السلطه السياسية وعلى رأسها الخليفة تتمتع بكفالة

---

(١) مصطفى صبرى ـ موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين ج٤ ص ٢٩١ - ٢٩٤ .

ـــ أما عبد الغنى سنى وهو أحد فقهاء الترك فيرى خلاف ذلك وللمزيد من التوصل يراجع « الخلافة وسلطة الأمة » ـ المقدمة .

٢ ـــ محمد عبد الله العربى ـ نظام الحكم فى الإسلام ص ٣٧ - ٣٨ .

الإختصاصات الدينية ، أن يكون لها سلطات روحية على المسلمين . مثل سلطة البابوات والرؤساء الدينيين فى النظام المسيحى التى استمدوها من النصوص(١) ونتيجة لها مارس رجال الدين المسيحى سلطات خطيرة تمثلت فى إعطاء أنفسهم الحق فى طرد الناس من رحاب الله عز وجل ، ومحاولة السيطرة على معتقداتهم وتفكيرهم وتحديد مايعتبره خطأ ومايعتبر صوابا(٢) .

أما فى النظام الإسلامى : فلا توجد فيه مثل هذه السلطة ،لأنها منتفية أساساً فى الإسلام ومن ثم لايجوز الخلط بين حكومة الخلافة — السلطة السياسية فى الدولة الإسلامية — وغيرها من الحكومات الدينية أو الثيوقراطية فى الفقه الغربى ، حيث يكون لصاحب السلطة الدينية أن ينفرد بتلقى الشريعة ،وأن تكون إرادته هى القانون ، كما يكون لحائز هذه السلطة حق التحكم والتسلط ، وليس

---

(١) تقوم هذه السلطة - كما يدعى بها - على أساس ماورد فى انجيل متى من نصوص هى :

١ — « أعطيك مفاتيح ملكوت السماوات ، فكل ماتربطه على الأرض يكون مربوطا فى السماوات وكل ماتحله على الأرض يكون محلولا فى السماوات » .

٢ — « الحق أقول لكم كل ماتربطونه على الأرض يكون مربوطا فى السماء ، وكل ما تحلونه على الأرض يكون محلولا فى السماء » .

— محمد عبده - الإسلام والنصرانية ص ٢٠ .

— رشيد رضا - الخلافة ص ١٢٢ - ١٢٨ ، وله أيضا - الوحى المحمدى ص ١٧٢ — ١٧٦ .

(٢) محمد عبده — المصدر السابق ص ٢٠ .

— رشيد رضا — الخلافة ص ١٢٧ وله أيضا الوحى المحمدى ص ١٧٢

على الرعية إلا الطاعة والامتثال لأوامره ونواهيه(١) .

فالخليفة باعتباره رئيسا للسلطة السياسية فى الدولة الإسلامية وإن كان يملك اختصاصات دينية ، إلا أنه لايملك أدنى سلطة روحية على المسلمين ، كما أنه لايملك أن يستبعد absoudre أى شخص من نطاق العقيدة ، كما لايستطيع — هو أو غيره من الحكام والفقهاء — أن يتلقى اعترافات أو يمنح بركات ، وهو ليس قديسا أو معصوما من الخطأ ، كما لايستطيع أن يفرض أفكارا تتعلق بالعقيدة وأصول الإيمان ، وحتى فى المسائل الاجتهادية فالمجتهدون وحدهم هم الذين لهم الحق فى التصدى للمسائل الاجتهادية ، ولا يكون له الحق فى ذلك إلا إذا كان مجتهداً ، وهو فى هذا النطاق لايتمتع بأى أفضلية على غيره من المجتهدين ، أما فيما يتعلق بالأحكام الاعتقادية فكما سبق أن أشرنا لايملك الخليفة ولا غيره من المجتهدين حق التصدى لها أو الادعاء بأن لهم سلطة فى نطاقها ، فدورهم يقتصر على العمل التشريعى ببيان حكم الشرع فيما يفوضون فى البت فيه من أحكام اجتهادية مما ليس فيه نص محدد مع عدم جواز مصادمة نص أو قاعدة من القواعد الكلية(٢) .

وهذا الأصل قرره الإسلام بصورة قاطعة ومحكمة ، حيث سلب الحكام أياً كان مركزهم فى الدولة الحق فى السيطرة الروحية على غيرهم من المسلمين ، لأن هذه السلطة لم يمنحها الله عز وجل لحاكم ولا لرسول ولا لنبى ، فكل هؤلاء ليس لهم أدنى سيطرة على سرائر الناس ، أو حق الإكراه والإجبار على الدخول فى نطاق العقيدة ، أو المحاسبة على خلجات القلوب وسرائر النفوس أو الحرمان

---

١ — محمد عبده — المصدر السابق ص ٢١ ، رشيد رضا — المصدر السابق ص ١٢٨ .

(٣) السنهورى — الخلافة ص ١٤١ — ١٤٣ ، ص ١٨

من الجنة، أو تقرير العذاب بالنار[1] لأنها سلطة يتفرد بها الله وحده دون غيره من البشر وقد أشارت النصوص القرآنية إلى ذلك بصورة باتة وحازمة لا تترك أى ثغرة للادعاء فى هذا النطاق. ومن هذه النصوص «فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر»[2]، «نحن أعلم بما يقولون وما أنت عليهم بجبار»[3]، «وما أنت عليهم بوكيل»[4]، «ما عليك من حسابهم من شىء وما من حسابك عليهم من شىء»[5]، «قل انى لا أملك لكم ضراً ولا رشداً»[6]، «إنك لاتهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء»[7] «قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلى إنما إلهكم إله واحد»[8].

فن هذه النصوص نتبين بطريقة لا تدعو إلى الشك أن السلطة الروحية قد نفاها الإسلام بشدة، وأن أى ادعاء بعد انتهاء الوحى بوفاة النبى صلى الله عليه وسلم يكون القصد منه ممارسة سلطة على البشر فهو مرفوض من أساسه.

والخليفة إذا كان يملك أن يمارس اختصاصات دينية وسلطات سياسية إلا أنه ليس إلا رئيس حكومة مقيدة بنصوص محكمة من الشارع. ولا رقابة له على أرواح الناس، ويقتصر دوره ودور السلطة العامة التى يرؤسها ويهيمن عليها،

---

(1) السنهورى - المصدر السابق ص ١٤١، ١٤٢ — رشيد رضا - الخلافة ص ١٢٢.
— محمد عبده - الإسلام بين العلم والمدنية ص ٩٨
— حيدر بامات - وجوه الإسلام ص ٢٢
(2) سورة الغاشية آية ٢١.
(3) سورة ق آية ٤٥.
(4) سورة الأنعام آية ١٠٧.
(5) سورة الأنعام آية ٥٢.
(6) سورة الجن آية ٢١.
(7) سورة القصص آية ٥٦.
(8) سورة فصلت آية ٦.

على تنفيذ ما جاء به الشارع من نصوص وأحكام ، وطاعته محصورة فى التزامه بذلك ، بحيث لو خرج عما قضى به الشارع فإنه يكون غير واجب الطاعة حيث لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق(١) .

فطبيعة الإسلام ترفض أى مظهر من مظاهر التقديس يمكن أن يعطى لأى فرد من البشر ، سواء أكان هذا الفرد حاكما أو وليا من الأولياء(٢) .

بين الاختصاص والسلطة :

قلنا أن السلطة العامة تمارس اختصاصات دينية وسلطات سياسية ولم نقل كما قال بعض الشراح(٣) أن السلطة السياسية تملك سلطات دينية وسياسية لأن السلطة السياسية لا تملك أدنى سلطة بالنسبة للاختصاصات الدينية لأن الشارع يستقل بتنظيمها وفق قواعد الشريعة القاطعة والمحكمة ، بحيث يكون تصرف السلطات العامة بصددها مسبوقا بهذه القواعد ولا يمارس الاختصاص إلا وفق القيود والضوابط المرسومة بحيث يكون ممارسة الاختصاص وفقا لها وبالشروط والأوضاع التى بينها الشارع ، ولا يجوز الادعاء فى نطاقها بأى سلطة كما لا يجوز أن يتدخل فى أدائها إلا بالقدر الذى يؤدى إلى كفالتها والعمل على مراعاتها وتحقيقها فى الدولة الإسلامية .

ومن ثم كان اختيارنا لاصطلاح « الاختصاص » للتعبير به عما تمارسه هذه السلطة والسلطات العامة فى الدولة الإسلامية من واجبات دينية ، ولكى نؤكد أن هذه السلطة لا تملك فى نطاقها أى سلطة روحية كما لا تملك أى سلطة تقديرية فى

---

(١) السنهورى ـ الخلافة ص ١٢٣ ـ رشيد رضا ـ الخلافة ص ١٤٢ .

(٢) حيدر بامات ـ وجوه الاسلام ص ٢١ .

(٣) السنهورى ـ الخلافة ص ٢٢ .

نطاقها ، إنما تتكفل بتنفيذها وكمالتها ، باعتبارها تنوب عن الرسول صلى الله عليه وسلم فى السير عليها ومراعاتها .

وما قررناه يرتب نتيجة هامة مؤداها أنه لايجوز للمسلم أن يتلقى فى نطاق هذه الاختصاصات أى أمر إلا على ضوء ماسنته الشريعة من أحكام ، ويترتب على هذه النتيجة نتيجة أخرى لاتقل عنها أهمية فى نطاق السلطة العامة وهى أن الفصل بين السلطة السياسية فى النظام السياسى الإسلامى والسلطة الروحية موجود منذ البداية ، وليس ثمة حاجة إلى مصلح لاتمامها ، لأن الله عز وجل بينها فى نصوص كتابه وعلى لسان نبيه بيانا قاطعا[4] وقد جزم بذلك قوله عز وجل « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الاسلام دينا[5] »

وأنه لمن الزيف والمغالطة والبعد عن منطق الاسلام وأصوله القول بأن الاسلام لم يفصل بين السلطتين السياسية والروحية[3] ، وعلى ذلك فإننا نرى كما ذهب إلى ذلك الامام محمد عبده وغيره من الفقهاء بأن السلطة السياسية فى النظام السياسى الاسلامى سلطة مدنية من كل الوجوه[4] .

ويترتب على ما قرره الفقهاء بشأن طبيعة السلطة السياسية فى الدولة الاسلامية نتيجتان :

---

(١) السنهورى — الخلافة ص ١٤٢ — ورشيد رضا — الخلافة ص ١٢٤ ، ١٢٥ .

(٢) سورة المائدة آية ٣ .

(٣) السنهورى — الخلافة ص ١٤٢ — ١٤٣ .

(٤) محمد عبده - الاسلام والنصرانية ص ٦٧ — رشيد رضا — الخلافة ص ١٢٨ .
— الدكتور / أحمد كمال أبو المجد — نظرات حول الفقه الدستورى فى الإسلام ص ٣٤ .

النتيجة الاولى : أن السلطة السياسية فى الدولة الاسلامية ليس من بين من يمارسونها من الحكام ، من هو بالمعصوم ، أو محلا لتلقى الوحى[1]، كمالا يوجد من يتمتع فى فهم الكتاب أو السنة بأى ميزة يتميز بها على سائر المسلمين ، إذا ما توفرت فيهم الشروط الخاصة بالمجتهدين[2] .

النتيجة الثانية :إن الشريعة الإسلامية لا تقر ولا تعترف بالنظريات الثيوقراطية التى حاولت أن تضفى على السلطة العامة صبغة من القدسية الآلهية[3] بحيث تخرج

---

(١) محمد عبده ـ الاسلام والنصرانية ص ٦٣ — ٦٧ - رشيد رضا — الخلافه ص ١٢٦ .

(٢) رشيد رضا ـ المصدر السابق ص ١٢٦

(٣) وهو ماتدعيه الشيعة بناء على قولهم بالعصمة ، ورأيهم فى أئمتهم وفى هذا النطاق يقرر الكلينى «أن الامامة أصل الاسلام النامى ، وفرعه السامى فبالإمامة تمام الصلاة والزكاة ، والصيام والحج ، والجهاد وتوفير الفىء والصدقات وامضاء الحدود والأحكام ، ومنع الثغور والأطراف ، الامام يحل حلال الله ، ويحرم حرام الله ، ويقيم حدود الله ، ويذب عن دين الله ، ويدعو إلى سبيل ربه بالحكمة والموعظة الحسنة والحجة البالغة ، الامام كالشمس الطالعة المجللة بنورها العالم ، وهى فى الأفق بحيث لاتنالها الأيدى والأبصار ، الامام البدر المنير والسراج الظاهر ، والنور الساطع ، والنجم الهادى فى غياهب الدجى ، وأجواز البلدان القفار ولجج البحار ، الامام الماء العذب على الظمأ ، والدال على الهدى والمنجى من الردى ... الامام المطهر من الذنوب والمبرأ من العيوب، المخصوص بالعلم ، المرسوم بالحلم، نظام الدين وعز المسلمين ... الامام واحد دهره، لايدانيه أحد ، ولا يعدله عالم ، ولايوجد منه بدل ، ولا له مثل ولا نظير ، مخصوص بالفضل كله من غير طلب منه ولا اكتساب بل اختصاص من المفضل الوهاب.» =

بها عن نطاق البشر وعن نطاق مساءلتهم أو حق الرقابة عليهم ، وأن ماقيل فى الفقه الإسلامى من بعض الفرق الاسلامية كالشيعة ، وما ادعاه بعض الخلفاء العباسيين فى هذا الصدد ، لايتفق مع أصول الإسلام وقواعده وروحه العامة ، بل يعد فى حقيقة الأمر انتهاكا لهذه النصوص وتلك القواعد وخروجا على

= (الكافى من الأصول ج ١ ص ٢٠٢) .

كما يقرر محمد الحسين آل كاشف الغطاء « ولكن الشيعة الامامية تعتقد أن الامامة منصب الهى كالنبوة، فكما أن الله سبحانه وتعالى يختار من يشاء من عباده للنبوة والرسالة ويؤيده بالمعجزة التى هى كنص من الله تعالى عليه « وربك يخلق مايشاء ويختار ماكان لهم الخيرة » فكذلك يختار للامامة مايشاء ويأمر نبيه بالنص عليه وأن ينصبه إماماً للناس من بعده للقيام بالوظائف التى كان على النبى أن يقوم بها ، سوى أن الامام لايوحى اليه كالنبى وإنما يتلقى الأحكام منه مع تسديد الهى ، فالنبى مبلغ عن الله تعالى والامام مبلغ عن النبى، والامامة متسلسلة فى إثنى عشر كل سابق ينص على اللاحق . ويشترط أن يكون معصوما كالنبى عن الخطأ والخطيئة وإلا زالت الثقة به وكريمة قوله تعالى « إنى جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتى قال لاينال عهدى الظالمين » . صريحة فى لزوم العصمة فى الامام لمن تدبرها جيداً ، وأن يكون أفضل أهل زمانه فى كل فضيلة ، وأعلمهم بكل علم ، لأن الغرض منه تكميل البشر وتزكية النفوس، وتهذيبها بالعلم والعمل الصالح ... والناقص لايكون مكملا ... والفاقد لا يكون معطيا ، فالامام فى الكمالات دون النبى وفوق البشر . . . . » (أصل الشيعة وأصولها ص ١٢٨ — ١٢٩) .

— الشهرستانى — الملل والنحل ج ١ ص ٢١٩ .

أحكامها[1] .

لذلك نرى أن الماوردى فى تعريفه للخلافة (الحكومة الاسلامية) كان دقيقاً فى هذا التعريف إلى أبعد مدى ، فهى لاتعدو فى نظره أن تكون « حراسة الدين وسياسة الدنيا »[2] والحارس لايملك أن ينقص أو يزيد فيما كلف به من حراسة ، وهو مايعنى أن الخليفة باعتباره ممثلا للسلطة التنفيذية لايزيد دوره إلا أن يكون « وكيل منفذا » بالنسبة للاختصاصات الدينية كما يعبر هذا التعريف عن السلطة التقديرية الواسعة للخليفة فى مجال ممارسة السلطات السياسية « سياسة الدنيا »[3] إلا أن الشارع الاسلامى ولئن كان قد منح السلطة العامة سلطة تقديرية واسعة فى نطاق السلطات السياسية إلا أنه قد وضع الضوابط الدقيقة التى تحول دون مخالفة القانون الإسلامى أو الانحراف فى استعمال السلطة أو التجاوز بها عن المصلحة الأساسية التى استهدفها الشارع من تشريعه لها[4] .

ثانيا — التزام السلطة السياسية فى الدولة الاسلامية بكفالة تطبيق القانون الاسلامى :

من السمات الأساسية التى تتميز بها السلطة السياسية فى الدولة الاسلامية أنها

---

(١) الدكتور أحمد كمال أبو المجد — نظرات حول الفقه الدستورى فى الإسلام ص ٣٤ .

(٢) الماوردى — الأحكام السلطانية ص٥ — القلقشندى — مآثر الإنافة جـ١ ص ١٣ .

(٣) السنهورى — الخلافة ص ١٤٢ .

(٤) انظر فى ذلك تفصيليا كتابنا — مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون فى الفقه الاسلامى ص٨١ وما بعدها .

محكومة بقواعد إلهية يتحتم على السلطة العامة أن تعمل فى نطاقها سواء كانت هذه النصوص تسلبها كل حرية أو تقدير فى ممارسة السلطة أو كانت هذه النصوص تعطى لها حرية وتقديرا معينا بأن حددت الاطار العام للسلطة وتركت لها فى داخل هذا الاطار أن تعمل مستهدفة فى ذلك المصلحة الأساسية التى ابتغى الشارع الاسلامى تحقيقها .

وقد أشارت النصوص فى مواقع عديدة إلى حتمية التزام السلطة العامة فى الدولة الإسلامية بضرورة الامتثال لما جاء به الشارع من قواعد وأحكام ومن هذه النصوص قوله عز وجل « ان الحكم إلا لله أمر أن لا تعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيم » (١) « يقولون هل لنا من الأمر من شيء قل إن الأمر كله لله » (٢)، « اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء » (٣) ، « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » (٤) ، « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون» (٥) ، « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون» (٦).

والتزام السلطة العامة بتطبيق القانون الإسلامى حسبما وضحته النصوص نتيجة منطقية لكون السلطة السياسية فى الدولة الإسلامية وعلى رأسها الخليفة تمثل الرسول وتخلفه فى ممارسة السلطة العامة على سائر المسلمين (٧) . وبمقتضى هذه

---

(١) سورة يوسف آية ٤٠ .
(٢) سورة آل عمران آية ١٥٤ .
(٣) سورة الأعراف آية ٣ .
(٤) سورة المائدة آية ٤٣ .
(٥) سورة المائدة آية ٤٥ .
(٦) سورة المائدة آية ٤٧ .
(٧) السنهورى — الخلافة ص ٢٢ .

الخلافة تتحدد مشروعية ممارستها للسلطة العامة ، وحتمية أن تكون تصرفاتها وفق ما يقضى به القانون الإسلامى ، فالدولة الإسلامية تسبق النظم المعاصرة فى كونها دولة قانونية منذ لحظة ميلادها يجب أن تخضع تصرفات هيئاتها الحاكمة من أعلاها إلى أدناها وفق القواعد والنصوص التى جاء بها الشارع الحكيم. فالسلطة — أى سلطة — لا تمارس عملها إلا وفق قواعد محددة وسابقة عليها ، هذه القواعد إما أن تكون قد سلبت السلطة السياسية الحق فى التقدير بحيث يجب أن تتصرف وفق القيود والقواعد التى رسمها الشارع فى هذا الخصوص وهذا نجده فى غالب الأمر فى كل المسائل المتعلقة بالايمان والعقيدة كما نجده فى بعض المسائل المتعلقة بالنظام العام فى الدولة الإسلامية ، وإذا كانت السلطة السياسية تمارس سلطة فى نطاق هذه المسائل فهى من قبيل الاختصاص المقيد تقييداً تاماً بما حتمته النصوص .

وقد تكون الشريعة الإسلامية قد حددت النطاق والدائرة التى تمارس فى نطاقها السلطة بحيث يكون لها الحق فى التقدير ومن ثم تعتبر هذه السلطة ، تقديرية. ومثل هذا النوع من السلطات وضع الفقه الاسلامى على ممارسته قيوداً وضمانات وتتمثل القيود فى عدم مخالفة القانون أو الانحراف فى استعمال السلطة عن المصلحة العامة للمجتمع الاسلامى أو إساءة استخدامها ، كما تتمثل الضمانات التى تحول دون ذلك فى الشورى والرقابة والمسئولية ، هذه القيود وتلك الضمانات تجعل ممارسة السلطات السياسية فى الدولة الاسلامية وإن بدى ظاهرها أنها سلطة تقديرية واسعة تجعلها من قبيل السلطة المقيدة أو هى سلطة تقديرية ومقيدة فى آن واحد ، مقيدة لكونها محدودة بالقواعد الكلية والأصول الشاملة التى قررها الفقه الاسلامى ، وتقديرية لأن الشارع قد حدد اطار ونطاق هذه السلطة ، وترك لها فيما دون ذلك حق التقدير والملاءمة فى نطاق الاطار المحكم الذى رسمه الشارع الاسلامى .

فالسلطة فى النظام السياسى الاسلامى سواء أكانت تقديرية أم مقيدة هى سلطة قانونية تحددها وتقيدها القواعد القانونية التفصيلية والأصول الكلية والشاملة المستمدة من القرآن والسنة وما يستخلص منهما من مبادىء وأحكام .

والقانون الإسلامى الذى تلتزم السلطة العامة بتطبيقه والعمل وفقا له بحيث تتحدد به مصادر المشروعية فى الدولة الاسلامية هو ما أطلق عليه علماء الأصول ورجال الفقه « بأدلة الأحكام » .

وأدلة الأحكام فى الشريعة الإسلامية كثيرة ومتنوعة وهى فى جملتها تحوى عنصرين أساسيين لايتوفرا لأى تشريع وضعى هما : عنصرا الثبات والتطور .

وبتوفر هذين العنصرين للشريعة الإسلامية استطاعت أن تقف صامدة لكى تجابه كافة التطورات التى تطرأ على المجتمع الإسلامى فى أى زمان وأى مكان حيث تتيح هذه المصادر للمجتهدين من رجال الفقة الإسلامى استنباط القواعد والنصوص التى تنظم الحوادث التى تطرأ على الناس وتجد عليهم وليس فيها نص محدد فى القرآن أو السنة .

ومصادر المشروعية تنحصر فى القرآن والسنة والاجتهاد ، والاجتهاد يشمل مصادر عظيمة للمشروعية فى الفقه الإسلامى ، وذلك لكونه لايتحدد فى مصدر واحد وإنما يحوى مجموعة من المصادر تنبع كلها من أعمال الفكر لاستنباط القواعد الفقهية التى تصلح للبشرية من القرآن والسنة كالإجماع والقياس والاستحسان والمصلحة المرسلة إلى غير ذلك من المصادر(1) .

ويمثل الكتاب والسنة عنصر الثبات فى القانون الاسلامى لكونهما يحددان الإطار العام والدائرة التى يتحتم أن تتشكل كل التصرفات — من الحكام أو

(1) محمد اقبال — تجديد التفكير الدينى فى الاسلام ص ١٤٨ .

المحكومين — وفقا لها سواء كانت هذه التصرفات فردية أو فى نطاق السلطة العامة . فالأعمال والتصرفات كلها والقوانين كلها يجب أن تتسق وتتوافق مع ما يقضى به القرآن وتقتضى به السنة . كما يمثل الاجتهاد عنصر التطور وهو ما يعطى للشريعة الإسلامية المرونة الكافية لامكان إعطاء كل واقعة تجد الحكم الشرعى الذى يلائمها(١) .

ثالثاً : وجوب العمل على تحقيق وحدة الاسلام :

سبق أن قررنا أن الوحدة الدينية هى المعيار الذى نصبه الشارع ليكون أساسا لوجود الأمة الاسلامية ، وأنه على أساس هذه الوحدة يكون المسلمون فى جميع مشارق الأرض ومغاربها أمة واحدة ، أعمالا لقوله عز وجل « إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون »(٢) وقوله « وإن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فأتقون »(٣) ،

ولما كان الاسلام هو دين الله الخالد ورسالته الأزلية للبشرية جميعها «قل ياأيها الناس انى رسول الله إليكم جميعا »(٤) فإن الوضع الطبيعى الذى يترتب على ذلك هو أن الأمة الإسلامية تتسع باتساع الاسلام وانتشار العقيدة الإسلامية .

ولما كانت « السلطة العامة » فى الفقه الاسلامى ضرورية أوجبها الشارع بأدلة عديدة فإن أهم سمة من السمات التى تتميز بها السلطة فى الدولة الإسلامية

---

(١) أستاذنا فضيلة العميد محمد محمد المدنى — مواطن الاجتهاد فى الشريعة الاسلامية مجموعة المحاضرات العامة للموسم الثقافى الثالث سنة ١٣٨٠ هـ ، سنة ١٩٦١ م ص ٣١٥ — ٣٢٩ .

(٢) سورة الانبياء آية ٩٢ .

(٣) سورة المؤمنين آية (٥٢)

(٤) سورة الاعراف آية ١٥٨ .

هى أنها سلطة عامة يجب أن تمتد لتضم جميع الاقطار الإسلامية الواحدة وأن تكون جميعها « دولة » واحدة تضم جميع البلاد التى توصف بأنها دار إسلام».

والإسلام فى هذا النطاق يستهدف ويسعى فى المقام الاول إلى تحقيق «الدولة العالمية » التى تمارس السلطة على الامة الواحدة والتى يمتد سلطانها حيث تمتد العقيدة بحيث تتحدد حدود الدولة وحدود السلطة السياسية فيها بحدود البلاد التى تؤمن بالإسلام .

وقد سبق أن أشرنا إلى أن هذه الوحدة تعرضت — نتيجة جملة عوامل — إلى التفتت والإنهيار الامر الذى أدى إلى أن يصبح القول بوحدة الدولة ووحدة السلطة السياسية فيها من الأقوال النظرية وهى فى ذلك أقرب إلى الخيال أو الوهم منها إلى الحقيقة والواقع ، نظرا إلى أن العوامل التى أدت إلى الأفول والانهيار كانت من القوة بحيث أدت إلى تعميق وتثبيت التفتت الذى واجهته الأمة الاسلامية .

إلا أن ذلك ليس من شأنه أن يقلل من قاعدة الوحدة التى تظل دوما وأبدا القاعدة الأساسية التى يتشكل وفقا لها الهدف الأساسى الذى يجب أن تعمل فى اطاره وتسعى إليه السلطه السياسية فى أى دولة من الدول الإسلامية فى الوقت الحاضر .

كما تلقى هذه القاعدة عبئا كبيرا على السلطة السياسية من حيث أنها تجعل من بين أهدافها الأساسية الوحدة كهدف قومى يؤدى السعى إليه إلى خلق أواصر التضامن بين مختلف الشعوب الاسلامية ، كما أن ذلك من شأنه أن يضفى على أى بادرة تؤدى إلى تحقيق الوحدة بين المسلمين الشرعية اللازمة وهى فى حد ذاتها أسمى من أى شرعية مستمدة من المواثيق أو النصوص الوضعية لأن هذه الشرعية مرتبطة أساساً بما يستهدفه الشارع ويبغى تحقيقه .

إلا أننا نرى كما ذهب إلى ذلك الدكتور السنهورى أنه إذا كانت الوحدة التى

ينشدها الاسلام تعتبر من القواعد الباتة والقاطعة ، إلا أن ذلك لا يعنى أنها قاعدة جامدة يجب أن تنصب فى قالب معين لا تتخطاه وإنما يرد عليها تحفظان هما :

الأول : أن هذه السلطة وإن كان يجب أن تكون عامة ، كضمان لوحدة الاسلام ، فإن هذه الوحدة يجب أن نفهمها بمرونة معينة ، ذلك أن الوحدة لا تعنى أن تكون فى شكل امبراطورية مركزية وإنما يجب أن ترتبط ارتباطاً وثيقا بمتطلبات التطور الاجتماعى والسياسى وعلى ضوء ما يحقق للمسلمين مصالحهم ، فإذا ما تتطلب التطور أن تكون الوحدة على شكل معين من الأشكال الاتحادية فإن من اللازم والضرورى أن لا نتردد فى الأخذ بهذا الشكل طالما أن ذلك يتوائم ويتفق فيه مع المصلحة العامة للمجتمع الاسلامى ويحول دون تفتت قد يكون نهائياً لا رجعة فيه وينتج من ذلك أن قاعدة الوحدة يجب أن تتشكل وفق ما تتطلبه ظروف التطور الاجتماعى والاقتصادى والسياسى فى الدولة الإسلامية وعلى ضوء المصالح العامة للمسلمين أنفسهم .

وفى هذا النطاق فانه يقع العبء الأكبر على الفقهاء المسلمين فى البحث عن صيغة ملائمة تنظم الأشكال الجديدة وعلاقتها بالسلطة المركزية أو علاقاتها ببعضها ببعض على نحو يحقق للاسلام وحدته .

الثانى : أن السلطة السياسية وإن كان من الطبيعى أن تكون عامة بحيث يخضع لها المسلمون جميعاً ، فإن ذلك لا يعنى الاعتراف للسلطة العامة فى الدولة الاسلامية بالسيادة الشخصية على كل من يؤمن بالاسلام أيا كانت الدار التى ينتمى إليها ، فمفهوم السلطة وشمولها انما يتحدد على المناطق التى تعتبر «دار اسلام» والتى يكون للمسلمين فيها السيادة الكاملة عليها على النحو الذى وضحناه عند حديثنا عن اقليم الدولة الاسلامية ، بحيث لا تمتد خارج نطاق الاقاليم التى لا تشملها هذه الدار .

فالدولة الاسلامية وفقا لذلك لاتمتد سلطتها على الأقليات الإسلامية التى تعيش فى نطاق سيادة دول أخرى (دار العهد — أو دار الحرب)لأن من المبالغ فيه والذى لايمكن أن يدعى بامتداد السلطة السياسية فى الدولة الإسلامية لتشمل ممارسة السيادة على هذه الاقليات[1] ، لأن ذلك من شأنه أن يجعل الدولة الاسلامية فى صراع دائم ومستمر مع البلاد الأخرى لأنه يمس سيادة هذه الدول على رعاياها ، ومن ثم فان السيادة التى تمارسها الدولة الإسلامية على المسلمين لاتمتد خارج أراضيها .

وفى هذا النطاق نؤكد ما سبق أن أبديناه من أن الوضع الراهن الذى يعيشه المسلمون اليوم وما انتهى إليه من انقسام المجتمع الإسلامى إلى كيانات اقليمية متعددة بحيث أصبحت التجزئة أهم تطبيقات نظرية الضرورة فى القانون العام الإسلامى ، فأن البحث عن حل لمشكلة التجزئة ليس مجاله القانون الدستورى لان هذه التجزئة — ان لم تكن قد تجاوزنا القول — وبعد أن عمقتها عوامل جذرية وأساسية لدى الشعوب التى تحتويها الأمة الاسلامية أدت إلى أن أصبح القول بوحدة السلطة السياسية أمرا نظرياً بحتا بعيد كل البعد عن الواقع ، وأن البحث فى حل لهذه المشكلة إنما يتطلب فى المقام الاول كما قرر بعض الفقهاء وجود قانون دولى إسلامى[2] ينظم العلاقة بين الدول الإسلامية بعضها ببعض ويحدد الصيغ المناسبة لهذه العلاقات على نحو يحقق التضامن والتقارب ويعمق أواصر الصلة بين مختلف الشعوب التى يحتويها العالم الإسلامى باعتبارها أمة واحدة طالما أن وحدة السلطه السياسية أصبحت مستحيلة التحقيق .

---

١ — السنهورى — الخلافة ص ١٢٩ .

(٢) مالك بن نبى — فكرة كومنولث اسلامى ص ٣٤

الفرع الثانى

ضرورة السلطة العامة

يقرر ابن خلدون وغيره من الباحثين أن الاجتماع الإنسانى ضرورة ، لكون الإنسان مدنى بالطبع لأن الله عزوجل ، ركب الإنسان على نحو لايتسنى له الحياة دون توفر حاجات ضرورية من كساء وغذاء ونحوه ، والتماس تحقيق هذه الضرورات عن طريق القدرة الفردية فوق طاقته ، فيتحتم أن يستعين بغيره من بنى الإنسان فى تحقيق هذه الضرورات ، وإذا تم ذلك الاجتماع تحقق العمران البشرى(١).

وإذا تحقق للانسان الاجتماع البشرى والعيش فى العمران فلابد كما يقرر ابن خلدون « من وازع يدفع بعضهم عن بعض ، لما فى طباعهم من العدوان والظلم » وليس من شأن ما توفر للانسان من أسلحة لحمايته فى مواجهه الطبيعة أن يتحقق له الأمن وتتوفر له الحماية من اعتداء الغير من بنى الإنسان عليه ، لأن هذه الأسلحة متوفرة لدى جميع أفراد الإجتماع البشرى ، ومن ثم يتحتم تحقق شىء آخر يحول دون عدوان بعضهم على بعض ، ويتحدد هذا الوازع كما يقرر ابن خلدون فى واحد منهم يكون له السيطرة والغلبة واليد القاهرة على من سواه من أفراد الجماعة لكى يتسنى له أن يحول دون وقوع العدوان من الإنسان على غيره من بنى جنسه ، وإذا تحقق هذا الوازع لدى أفراد الجماعة يكون قد تحقق « الملك » وبمعنى آخر

---

(١) ابن خلدون — المقدمة ج ١ ص ٢٧٢ وما بعدها .
— ويراجع أيضاً الدكتور محمد ربيع
— نظرية بن خلدون السياسية (بالانجليزية) ص ١٣٧ — ١٤٥
— الفارابى — آراء أهل المدينة الفاضلة طبع بيروت ١٩٥٩ ص ٩٦

يكون قد توفر للجماعة ظاهرة السلطة السياسية(١) .

وإذا تحققت السلطة لواحد منهم فقد تستند إلى القوة وتكون أثراً من آثار الغضب والحيوانية وتعتبر الأحكام المترتبة عليها جائرة لأن من يملك زمام السلطة سوف يسخر المحكومين لتحقيق أغراض وأهداف شخصية قد لا تكون قدر طاقتهم لذلك يجب أن يستند « الحكم الوازع » — السلطة العامة — إلى قوانين سياسية مفروضة يخضع لها الكافة وينقادون إليها ، هذه القوانين قد تكون من صنع البشر عن طريق العقلاء وأكابر رجال الدولة وبصرائها فتكون القوانين « سياسة عقلية » ، وقد تكون هذه القوانين مصدرها الله عز وجل عن طريق شارع يقررها ويشرعها فتكون هذه السياسة « دينية » نافعة فى الحياة والدنيا ، وذلك لأن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط ، فإنها كلها عبث وباطل ... فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضى بهم إلى السعادة فى آخرتهم ، فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك فى جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة ، حتى فى الملك الذى هو طبيعى للاجتماع الإنسانى ، فأجرته على منهاج ليكون الكل محوطا بنظر الشارع(٢).

وعلى ذلك ينتهى ابن خلدون وغيره من الباحثين إلى أن السلطة ضرورية وأن لها أشكالا ثلاثة الاول منها مذموم لكونه يستند إلى القوة والغضب وهى جور وعدوان ، والثانى منها يمدحه من ناحية ويذمه من ناحية أخرى ، فهو يحقق العدالة إلى حد ما ويجلب المنافع للمحكومين إلا أن المنافع التى يحققها هذا

(١) ابن خلدون — المصدر السابق ج ١ ص ٢٧٤
— الفارابى — المصدر السابق ص٩٧ — ٩٨
(٢) ابن خلدون — المقدمة ج ٢ ص ٥١٦ - ٥١٧
— الريس — المصدر السابق ص ١٢٠ — ١٢٢

اللون تقتصر على المنافع الدنيوية دون أن يكون مستهدفا ما يبتغيه الشارع ، والشارع أعلم بمصالح الكافة فيما يعود عليهم بالنفع فى حياتهم وآخرتهم ، فهو نظام مادى بعيد عن نور الشارع ولا يحقق مصالح المحكومين بالنسبة إلى دار الخلود وهى الآخره ومن ثم فإنه وإن كان يحقق بعض المنافع إلا أنه مذموم مثله مثل النوع الاول ، أما اللون الثالث من نظم الحكم فهو الذى يستند على القوانين الإلهية وهذه الأخيرة تحقق لهم السعادة فى الحياتين ، الآخرة والدنيا ، وهذا النوع يقوم به أهل الشريعة ومن قام مقامهم من الخلفاء (١).

وضرورة السلطة تعتبر من المسائل الهامة التى تعرض لها الفقهاء فى الفقه الاسلامى تحت المباحث الخاصة بوجوب الخلافة ويرى معظمهم أن السلطة ضرورية لتحقيق مقاصد الشارع فيما إستهدف تحقيقة من مقاصد وأحكام .

فجميع أهل السنة والجماعة وجميع المرجئة وجميع الشيعة ومعظم المعتزلة يرون بوجوب السلطة الممثلة فى وجود خليفة يقوم مقام الرسول وينوب عنه فى تنفيذ الأحكام الشرعية ، ولم يخالف فى هذه القاعدة إلا قلة من الخوارج هم أصحاب نجدة بن عمير الحنفى القائم باليمامة وما روى عن الأصم من المعتزلة الذى يرى بأنه لو تكاف الناس عن المظالم وتعاطوا الحق بينهم لاستغنوا عن الامام — السلطة العامة — .

وعلى ضوء ذلك فإننا نجد اتجاهين فى الفقه الإسلامى بشأن ضرورة أو عدم ضرورة وجود السلطة العامة فى المجتمع الاسلامى الأول وهو رأى الجمهور فى المذاهب الإسلامية المختلفة وينتهى إلى حتمية تحقق السلطه العامة المتمثلة فى حكومة الخلافة أما الاتجاه الثانى وهو رأى قلة قليلة جداً من المسلمين يرى أنه لا لزوم للسلطة على اختلاف فى تفاصيل الآراء التى يحويها هذا الاتجاه .

الاتجاه الأول

ضرورة السلطة بالنسبة للمجتمع الاسلامى

قلنا فيما سبق أن الاتجاه الذى يرى ضرورة السلطة هو إتجاه الأغلبية العظمى من فقهاء المسلمين ، وهؤلاء يبررون ضرورة السلطة بعدة مبررات كما يدعمون وجهة نظرهم بعديد من الأدلة الشرعية وسوف نبين أولا المبررات التى ساقوها فى هذا الصدد ثم نوضح أدلة الوجوب بعد بيان وجه نظر المفكرين للسلطة .

مبررات ضرورة السلطة العامة فى المجتمع الاسلامى :

إلى جانب ما ذكرناه من أراء لابن خلدون وغيره من الباحثين فى لزوم السلطة بالنسبة للمجتمع الإسلامى فإن بعض الفقهاء فى بيانهم لوجوب الخلافة ساقوا عدة مبررات أخرى منها :

١ — ما قرره الايجى والجرجانى وغيرهما من الفقهاء من « أنا نعلم علما يقارب الضرورة أن مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات وإظهار شعار الشرع فى الأعياد والجمعات إنما هو مصالح عائدة إلى الخلق معاشا ومعادا فذلك المقصود لا يتم إلا بامامة — سلطة عامة — من قبل الشارع يرجعون إليه فيما يعن لهم : فإنهم مع اختلاف الأهواء وتشتت الآراء وما بينهم من الشحناء قلما ينقاد بعضهم لبعض فيفضى ذلك إلى التنازع والتواثب وربما أدى إلى هلاكهم جميعا ، ويشهد له التجربة ، والفتن القائمة عند موت الولاة إلى نصب آخر بحيث لو تمادى لعطلت المعايش وصار كل أحد مشغولا بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه وذلك يؤدى إلى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين ففى نصب الامام دفع مضرة لا يتصور أعظم منها[1] .

---

(١) الأيجى والجرجانى — المواقف وشرحها جـ ٨ ص ٣٤٦ ، ٣٤٧ . والمواقف ص ٣٩٦ .

وهذا ما قرره العديد من الفقهاء(١) .

٢ — وإذا كانت السلطة ضرورية بالنسبة للدولة الاسلامية لحفظ المصالح العامة التي استهدف الشارع تحقيقها فإن لزومها أشد وأقوى لتعلق ضرورة السلطة بالنسبة لذاتية الدولة الأسلامية وكونها دولة من طراز خاص تقوم على قانون إلهي لايهتم فقط بمصالح الدنيا ، وإنما أول ما يستهدفه ويبغيه الشارع الاسلامي هو تحقيق سعادة الانسان في الحياة الآخرى وتحقيق هذه السعادة ، يتوقف على أداء الواجبات الدينية والامتثال لأوامر الشارع وهذا لايتحقق أيضا إلا بسلامة والانسان توفير الحماية والأمن وحاجاته الضرورية ، وكل ذلك يتوقف على وجود سلطان، ومن ثم فان المقاصد الشرعية ترتبط ارتباطا وثيقا بوجود السلطة العامة أو كما يقرر الغزالي « الدين والسلطان توأمان » ، أو « الدين أس والسلطان حارس وما لا أس له فمهدوم وما لا حارس له فضائع » وشواهد العقل تثبت أنه لو ترك الخلق طبقاً لأهوائهم ورغباتهم ولم توجد السلطة العامة لأدى ذلك إلى هلاكهم جميعا ولا علاج لذلك إلا بوجود « سلطان قاهر مطاع » فالسلطان ضروري لنظام الدنيا ، ونظام الدنيا ضروري لتحقيق مقاصد الشارع الدينية ، فالأولى مرحلة للثانية ولا يتحقق لها الوجود الفعال الا بتوفرها (٢) .

حقيقة أن الشريعة الاسلامية تستهدف في المقام الأول أن يكون أساس تطبيقها والامتثال لما قررته من أحكام هو الوازع الشخصي والدوافع الفردية لدى المكلفين ، وما تبثه العقيدة فيهم ، الا أنه مهما كانت تلك الدوافع والمبررات فان استعداد أفراد المجتمع للتعاون وفق تعاليم الاسلام وأحكامه ، يظل أمراً

(١) البغدادي — أصول الدين ص ٢٧١ ، ٢٧٢ .
(٢) الغزالي — الاقتصار في الاعتقاد ص ١١٣ — ١١٥ .

نظرياً ما لم تكن هناك سلطة زمنية مسئولة عن كفالة تطبيق تعاليم الاسلام وأحكامه ووضعهما موضع التطبيق (١) ، ولهذا قيل « ما يزع السلطان أكثر مما يزع القرآن أو السيف والسنان يفعلان ما لا يفعل البرهان » (٢) .

الاتجاه الثانى

عدم ضرورة السلطة العامة فى المجتمع الاسلامى

أشرنا فيما سبق إلى أن قلة من الآراء ذهبت إلى عدم وجوب السلطة فى المجتمع الاسلامى — عدم وجوب الامام — وقلنا ان هذا الاتجاه يختلف أصحابه فى التفاصيل حيث تختلف لديهم الدواعى التى تؤدى إلى عدم وجوب السلطة فالبعض يرى أن السلطة غير ضرورية على وجه الاطلاق فى حين أن البعض الآخر يرى أنها غير واجبة فى حال دون حال آخر .

فالخوارج من أصحاب نجدة بن عامر يرون أن السلطة غير ضرورية وإنما الواجب أن يتناصف الناس فيما بينهم على تعاطى الحق . فان رأوا أن ذلك لا يتحقق إلا بتنصيب امام يحملهم عليه جاز لهم أن يقيموا عليهم اماما ، أما إذا لم تدعوا إليه الضرورة بأن تعادلوا وتناصفوا فلا يجب عليهم اقامته (٣) .

---

(١) محمد أسد — منهاج الاسلام فى الحكم ص ٢٠ .

(٢) الايجى والجرجانى — المواقف وشرحها جـ ٨ ص ٣٤٨ . والمواقف ص ٣٩٧ .

(٣) الشهرستانى — الملل والنحل جـ ١ ص ١٦٥ — ١٦٨ .
— الايجى والجرجانى - المواقف وشرحها جـ ٨ ص ٣٤٥ والمواقف ص ٣٩٥ .
— الرازى - الأربعين فى أصول الدين ص ٤٢٧ . ابن خلدون المقدمة جـ ٢ ص ٥٢٠
— ابن حزم — الفصل جـ ٤ ص ٨٧ .

ويرى البعض الآخر أن السلطة غير ضرورية فى حالة الفتنة أما إذا اجتمعت الامة على الحق ، فانه فى هذه الحالة يحتاج إلى امام ويقرر الشهرستانى والبغدادى أن السبب الذى أدى إلى القول بذلك هو الطعن فى امامة على بن أبى طالب رضى الله عنه ، لأنه تولى الامامة فى حالة فتنة عارمة اجتاحت الأمة الاسلامية بعد مقتل عثمان بن عفان رضى الله عنه ، ومن ثم فان القول بذلك من شأنه الطعن فى مشروعية سلطة على ، ويعلل من قال بذلك بأن نصب الإمام فى حالة الفتنة من شأنه أن يؤدى إلى تمرد بعضهم عن طاعته فيؤدى ذلك إلى ازدياد الفتنة (١) .

---

(١) الشهرستانى فى — الملل والنحل ج ١ ص ٩٢ — ٩٣ .
— أما الايجى والجرجانى فيقررا « فقال بعضهم كهشام الفوطى وأتباعه ، يجب عند الأمن دون الفتنة ، وقال قوم ، كأبى بكر الأصم وتابعيه بالعكس أى يجب عند الفتنة دون الامن » الايجى — المواقف ص ٣٩٥ — الايجى والجرجانى — المواقف وشرحها ج ٨ ص ٣٤٥ .

وهذا يختلف عما يقرره الشهرستانى عن الأصم لأنه إذا كان يرى كما يروى الايجى والجرجانى بأن الإمامة واجبة عند الفتنة فان ذلك يختلف عما يقرره الشهرستانى فى هذا الصدد من أنها لا تجب إلا فى حالة الاتفاق واجماع الآراء لأن هذا يتطلب بداهة عدم وجود فتنة ويتطلب الاتفاق والاجماع عليها ، وما يقرره الايجى والجرجانى يتفق فى مضمونه مع النقول الاخرى عن هذا الرأى.
— فالرازى يقرر أن الأصم يقول بأن « نصب الإمام عند ظهور الفتن واجب واما عند الأمن والعدل فلا (الرازى — الأربعين فى أصول الدين ص ٤٢٧)
— كما يقرر القاضى عبد الجبار « وأما الأصم فقد سبقه الاجماع — الاجماع على وجوب الإمامة — وإن كان شيخنا أبو على حكى عنه ما يدل على أنه غير مخالف فى ذلك ، وأنه قال : لو أنصف الناس بعضهم بعضا وزال التظالم =

ويرى فريق ثالث أن السلطة ضرورية فى حالة ظهور الفتن ، أما عند تحقق الأمن والعدل وكف الناس عن ظلم بعضهم البعض فان الإمامة — الحكومة — غير واجبة ، ويخرج الأمر من نطاق الوجوب إلى نطاق الجواز (١) .

وعلينا الآن أن نبين مبررات هذه الاتجاهات المختلفة والردود التى قال بها جمهور الفقهاء فى المذاهب الاسلامية المختلفة على مزاعم هؤلاء لنقف على الرأى الصحيح من بين هذه الآراء :

مبررات عدم وجوب السلطة العامة :

يبرر المنكرون للسلطة ومنهم الاصم رأيهم بعدة مبررات نجملها :

١ — أنه يترتب على وجود السلطة العامة — وجود الامام — أضرارا ،

= وما يوجب إقامة الحد لاستغنى الناس عن إمام ، ثم يقرر القاضى عبد الجبار « والمعلوم عن حال الناس خلاف ذلك فاذن علم من قوله أن إقامة الإمامة واجب » . (القاضى عبد الجبار — المغنى جـ ٢٠ القسم الأول ص ٤٨) .

— ويؤيد ذلك فى بيان صحة رأى الأصم ما قرره الأشعرى عنه بصدد وجوب الخلافة « لو تكاتف الناس عن التظالم لاستغنوا عن الإمام » .

— البغدادى — أصول الدين ص ٢٧٢ .

— ابن خلدون — المقدمة جـ ٢ ص ٥٢٠ .

(١) البغدادى - أصول الدين ص ٣٧٢ - الرازى الأربعين فى أصول الدين ص ٣٩٥ .

— الأشعرى- مقالات الاسلاميين جـ٢ ص١٣٣ . ابن خلدون المقدمة جـ٢ ص ٥٢٠

— الايجى والجرجانى - المواقف وشرحها جـ ٨ ص ٣٤٥ والمواقف ص ٣٩٥.

وأن ذلك غير جائز لمخالفته لقول الرسول صلى الله عليه وسلم « لا ضرر ولا ضرار في الإسلام » . وتتحقق هذه المضار من نواح ثلاث :

(أ) توليه الانسان على غيره من أمثاله من بني جنسه ليحكم عليه فيما يهتدى إليه وفيما لا يهتدى اضرار به لا محالة .

(ب) قد لا يرضى البعض بممارسة السلطة عليه ويستنكف عن قبولها فيؤدى ذلك إلى الفتن والمشاحنات وذلك اضرار بالناس غير جائز وهذا واضح بحكم العادة وما تؤيده السوابق التاريخية .

(ح) لا يشترط في الحائز على السلطة - الإمام - أن يكون معصوما ، الأمر الذي يؤدي إلى تصور أن يكون فاسقاً أو كافراً فان قيل بعزله ، أدى ذلك إلى وقوع الحروب الأهلية والاضرار بالناس، وان قيل بقبول سلطته أضاع الدين والدنيا وكان وجوده اضرارا بمصالح الأمة (١) .

٢ - ان قيام الناس على مصالحهم الدنيوية ، وتعاونهم على أشغالهم الدينية، يمكن أن يتحقق لديهم بالفطرة ، وما تبثه العقيدة في نفوسهم ، وإذا كان في استطاعتهم ذلك فلا حاجة لوجود الإمام - السلطة العامة - لأنهم قادرون على اتيان ما يراد أن ينصب عليهم فيه امام - ويستدل من يرى ذلك بحالة القبائل والعشائر التي لا سلطان عليها وقيامهم بالمصالح المشتركة بينهم دون أن

---

(١) الايجي والجرجاني - المواقف وشرحها ج ٨ ص ٣٤٥ والمواقف ص ٣٩٥ ، ٣٩٦ .
- التفتازاني - شرح السعد على المقاصد ج ٢ ص ٢٧٦ . والرازي - المصدر السابق ص ٤٢٧ - ٤٢٨ .

يوجد لهم رئيس (١) .

٣ ـــ أن نصب الإمام يستهدف من قبل المحكومين تحقيق منافع لهم، وهذا يتطلب امكانية الوصول إليه ، وهذا غير متحقق لهم ، لتعذر وصول آحاد الرعية إليه فيما يحتاجون له فى أمورهم من مصالح ، فاذا كان الأمر كذلك فلا فائدة تعود عليهم حينئذ من تنصيب إمام عليهم ، وهم أحرار إن شاؤا فعلوا ذلك ونصبوا من يقوم عليهم وان شاؤا أعرضوا ، دون أن يكونوا قد أخلوا بواجب من الواجبات التى أوجبها الشارع (٢) .

٤ ـــ إن الاتفاق على واحد بعينه لا يتحقق فى معظم الأمور ، لاختلاف الأهواء ، والنزعات ، فقد ترضى جماعة بواحد ، لا ترضاه جماعة أخرى ، مما يؤدى إلى انقسام الأمة ، إلى شيع وأحزاب ويؤدى إلى تفرقها كما هو مشاهد فى الواقع حيث أدى الاختلاف على شخص الإمام إلى كثير من المشاحنات والمنازعات وما ترتب عليها من مضار جسيمة على الأمة حيث لم تتفق الآراء حول شخص

(١) الايجى والجرجانى ـــ المواقف وشرحها جـ ٨ ص ٣٤٧ وهذا الرأى يذكره الايجى والجرجانى فى بيان ما يمكن أن يثيره المعارضون لضرورة الإمام « فان قيل على سبيل المعارضة » وانظر أيضاً المواقف ص ٢٩٦ .

ـــ إلا أن الشهرستانى يذكر هذا الرأى عن هشام الفوطى والأصم من المعتزلة اللذان يريا « أن الإمامة غير واجبة فى الشرع وجوبا لو امتنعت الأمة عنه استحقت اللوم بل هى مبنية على معاملات الناس ، فان تعادلوا وتعاونوا ، وتناصروا على البر والتقوى واشتغل كل واحد من المكلفين بواجبه استغنوا عن الإمام » (الشهرستانى ـــ نهاية الاقدام ص ٤٨١) .

(٢) الايجى والجرجانى ـ المواقف وشرحها جـ ٨ص٣٤٧ والمواقف ص٤٩٧

واحد ليتولى السلطة ، وما كان شأنه كذلك فلا يكون واجبا ولا يحتاج نفى وجوبه إلى دليل يقرره بل كان ينبغى أصلا أن يكون جائزا (١) .

٥ — أن كون الخليفة يستمد سلطته من البيعة فهذا يقتضى ، وجوب طاعته للمبايعين له ، ويكون لهؤلاء حق الطاعة عليه ، فاذا ما تم اختياره انقلب الأمر وأصبح على من اختاروه أن يطيعوه ويمتثلوا لأوامره وهذا يؤدى إلى التناقض ، إذ كيف يقال ان طاعته لهم واجبة ثم يقال مرة أخرى ان له عليهم حق الطاعة؟ وإذا كان الأمر كذلك فهو غير واجب (٢) .

٦ — يشترط فيمن يقوم على السلطة العامة — الخليفة — عدة شروط ، هذه الشروط كثيرة ومتنوعة ، ويتعذر توفرها جميعا فى شخص واحد ، فاذا أقدمت الأمة على اختيار من لم تتوفر فيه الشروط بأن فقد شرطا أو أكثر، فان ذلك يؤدى إلى الاخلال بالواجب الذى فرضه الشارع ، وتكون الأمة أقامت

---

(١) الايجى والجرجانى — المواقف وشرحها ج ٨ ص ٣٤٨ ، ٣٤٩ والمواقف ص ٣٩٦ .

— التفتازانى — شرح السعد على المقاصد ج ٢ ص ٢٧٦ حيث يقرر « واحتجت الخوارج القائلون بعدم وجوب نصب الإمام ، إن فى نصبه إثارة الفتنة ، لأن الاهواء متخالفة والآراء متباينة ، فيميل كل حزب إلى واحد ، وتهيج الفتن وتقوم الحروب ، وما هذا شأنه لا يجب ، بل كان ينبغى أن لا يجوز لان امكان الاتفاق على الواحد أو تعيينه وتفرده باستجماع الشرائط أو ترجحه من بعض الجهات منع الامتناع وأوجب الجواز » .

— الرازى — الأربعين فى أصول الدين ص ٤٢٧ ، ٤٢٨ .

(٢) الشهرستانى — نهاية الاقدام ص ٤٨٣ .

ما ليس هو بواجب عليها ، وإن امتنعت الأمة عن تنصيب أحد لعدم وجود من تتوفر فيه كافة الشروط ، فان الأمة فى هـذه الحالة تكون قد أهـدرت هـذا الواجب كلية ، وعلى ذلك يكون القول بوجوب تنصيب امام مؤديا إلى أحـد الأمرين الممتنعين ، وما كان شأنه كذلك فانه يكون هو الآخر ممتنعا (١) .

٧ — أنه ليس صحيحاً أن إقامة نظام الدنيا وتحقق السلطان القاهر يؤدى إلى كفالة نظام الدين وتحقيق المقاصد التى استهدفهـا الشارع ، نظراً لأن نظـام الدين ونظام الدنيا كل منهما على طرفى نقيض ، فالاشتغال بواحد منهما يؤدى قطعا إلى اهدار الآخر (٢) .

٨ — ان كتاب الله عز وجل فيه كفاية وغناء عن وجود الإمام - السلطة العامة — ولما كان الواجب على الامة الامتثال لما جاء فى الكتاب من قواعـد وأحكام فانه يترتب على ذلك عدم الحاجة إلى تولية أحد عليهم (٣) .

٩ — إنما وجوب الامامة إما أن يكون ثابتاً بالنص أو الاجماع حتى يكون من المحتم إقامتها ، والنص غير متحقق لأنه لم يثبت أن الرسول صلى الله عليه وسلم

---

(١) الايجى والجرجانى — المواقف وشرحها جـ ٨ ص ٣٤٧ والمواقف ص ٣٩٧ .

— التفتازانى — شرح السعد على المقاصد جـ ٢ ص ٢٧٥ .

(٢) الغزالى — الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١١٤ .

(٣) البزدوى — أصول الدين ص ١٨٦ حيث بين رأى المعارضين بقوله « قال أبو بكر الاصم من المعتزلة ، وبعض الخوارج، أنه لا يجب ذلك - تنصيب امام — بل يجب على الناس أن يعملوا بكتاب الله تعالى ، أولئك قالوا : إن كتاب الله فيه كفاية وغنية عن الإمام ، فلا يجب عليهم تعيين أحد للامامة » .

قد نص على أحد ، وأما الاجماع فهو غير متصور من جهة العقل أو الوقوع ، ومن حيث الأمر الأول فان الناس يختلفون فى الاهواء والنزعات ولا يتصور اتفاقهم جميعا على رأى واحد ، أما من حيث الأمر الثانى فان ذلك لم يتحقق فى الواقع فلم يتحقق فى عصر الصحابة وهو أفضل العصور وخيرها وهم أولى الناس بالاتفاق وعدم الاختلاف فلا يتصور أن يتحقق بعد ذلك فى العصور الاخرى وحيث أن النص غير ثابت وأن الاجماع لم يتحقق فى الواقع ولا يتصور من جهة العقل فانه يترتب على ذلك أن القول بالوجوب لا يستند فى تقريره إلى دليل (١).

١٠ — أن كل مجتهد يجوز له أن يخالف الامام فى الأمور الاجتهادية ، إذا ما أداه اجتهاده إلى رأى يخالف الامام ، فى حين أن طاعة الامام واجبة فكيف يقبل القول بأن كل مجتهد يحق له مخالفة الامام وان الامام واجب الطاعة ، فإن تقرير ذلك يؤدى إلى التناقض(٢).

١١ — كما يبرر القائلون بعدم وجوب نصب الامام فى حالة الفتن لأن من شأن نصب الامام فى هذه الحالة يؤدى إلى ازدياد الفتنة وتفتيت وحدة الأمة ، ومن ثم لا يجب إقامته فى هذه الحالة بعكس ما لو اجتمعت الأمة على الحق وامتنعت الفتنة فان نصب الامام ليس من شأنه أن يؤدى إلى ذلك(٣).

١٢ — أما الذين يقولون بأن الوجوب لا يتحقق إلا فى حالة الفتنة والخوف فانهم يبنون رأيهم على أن حالة الفتنة من شأنها أن تؤدى إلى أضرار كبيرة على

(١) الشهرستانى — نهاية الاقدام ص ٤٨٢ — ٤٨٣ .
(٢) الشهرستانى — المصدر السابق ص ٤٨٣ — ٤٨٤ .
(٣) الرازى — الأربعين فى أصول الدين ص ٤٢٧ .

الأمة ، الأمر الذى يؤدى إلى ضرورة إزالة هذا الضرر ولا يتحقق ذلك إلا بامام يقوم بهذه المهمة ، أما فى حالة الاتفاق وإنتشار العدل وقيام الناس بالحق فانه لا ضرورة تدعو إلى وجود الامام لعدم الحاجة إليه(١) .

رد الجمهور على هذه المزاعم :

وقد رد الموجبون للسلطة على مزاعم هذه الفرق بما يأتى :

١ — بالنسبة لما قيل بأنه يترتب على وجود السلطة مضار كثيرة فان ذلك يكون مسلما به لو أن المضارة التى تترتب على وجود السلطة أعظم من المضار المترتبة على عدم وجودها ، وإذا ماأجرينا موازنة بين المضار المترتبة على وجود السلطة والمضار التى تترتب على عدم وجودها لوجدنا الأضرار التى تترتب على الترك أكثر بكثير من التى تترتب على وجود السلطة ، ولما كانت القاعدة تقضى بأن الضرر الأقل يدفع الضرر الأكبر ، فان المضار التى تترتب على السلطة تكون مقبولة ازاء الأضرار الكبيرة المترتبة على عدم وجودها(٢) .

أما القول بأن تولية الانسان على غيرة فما يهتدى وفيما لا يهتدى فيه إضرار بها الغير فيرد عليه بأن الفقه الاسلامى وضع الضوابط والحدود الدقيقة لممارسة السلطة ومن ثم فان مخالفة ماقرره الشارع فى هذا الخصوص يؤدى إلى عزل

---

(١) الرازى — الأربعين فى أصول الدين ص ٤٢٧ .

(٢) الايجى والجرجانى - المواقف وشرحها ج٨ص ٣٤٧ والمواقف ص٣٩٦ — الرازى — الأربعين فى أصول الدين ص ٤٢٧ ، ٤٢٨ « لانزاع أن هذه المحظورات يمكن أن تحصل ، لكن كل عاقل يعلم أنه إذا قوبلت المفاسد الحاصلة من عدم الرئيس المطاع ، بالمفاسد الحاصلة من وجوده ، فالمفاسد الحاصلة من عدمه أزيد بكثير من المفاسد الحاصلة من وجوده ، ولتدفع التعارض تكون العبرة بالرجحان ، بأن ترك الخير لأجل الشر القليل شر كثير » .

الخليفة وتولية آخر غيره فالسلطة محددة كما أن هناك ضمانات فى مواجهة الاستبداد أو التعسف أو الانحراف فى ممارستها .

أما القول بأنه قد يستنكف البعض قبول السلطة ، فان هذا ليس من شأنه أن يطعن فى وجوب ضرورة تحقق السلطة العامة فى المجتمع الاسلامى بل أن هذا ادعى للقول بوجوب السلطة منه إلى عدم وجوبها ، ذلك أن قولهم بعدم ضرورة السلطة كان الهدف منه كما يقرر ابن خلدون « إنما هو الفرار عن الملك ومذاهبه من الاستطالة والتغلب والاستمتاع بالدنيا ، لما رأوا الشريعة ممتلئة بذم ذلك والنعى على أهله ومرغبة فى رفضه »(١).

أما عدم اشتراط العصمة فى الامام وتصور إمكانية أن يكون فاسقا أو كافرا فكما سنرى فى شروط الخليفة أن العدالة شرط أساسى يجب أن يتوفر فيه كما أن الفسق من شأنه أن يسقط ولايته على الأمة ويؤدى إلى عزله إلا فى حالة الضرورة ، أما الكفر فانه يؤدى إلى سقوط ولايته ويجب محاربته والقضاء عليه.

٣ — أما ما قيل بأن الفطرة وما تبثه العقيدة فى نفوس الناس يؤدى بهم إلى الاستغناء عن وجود السلطة العامة فان ذلك غير مقبول ، ذلك أن الواقع يثبت خلافه ، فالمجتمعات البشرية التى لم تعرف السلطة العامة نجدها فى نزاع مستمر « ولا يبق بعضهم على بعض ، ولا يحافظ فى الغالب على سنة ولا فرض ، قد اختل أمرهم فى دنياهم وليس تشوفهم إلى العمل بموجب دينهم غالب فيهم بحيث يغنيهم عن رياسة السلطان ، عليهم ولذلك قيل ما يزع السلطان — أى يكفه — أكثر مما يزع القرآن ، وقيل السيف والسنان يفعلان مالا يفعل البرهان »(٢).

---

(١) ابن خلدون — المقدمة جـ ٢ ص « ٥٢ »
(٢) الايجى والجرجانى ـ المواقف وشرحها جـ٨ ص٣٤٧ والمواقف ص٣٩٧ — الرازى — الأربعين فى أصول الدين ص ٤٢٧ ، ٤٢٨ .

٣ — أن تحقيق منافع للمحكومين لا يحتم كما يرى المنكرون للسلطة وصول آحاد الرعية إلى الامام ، وإنما يكفى فى ذلك أن تمتد سلطة الدولة والسلطات التى تتفرع عنها إليه ، بحيث تضفى عليه الحماية والامن وتكفل له التمتع بالحقوق والحريات العامة والمقاصد التى استهدف الشارع تحقيقها ، وهذا الهدف الحقيقى من السلطة الذى يحقق منافع للمحكومين(١).

٤ — أما ما قيل بأنه يترتب على وجود السلطة العامة — وجود الامام — من فتن ومشاحنات لعدم إمكان الاتفاق حول شخص واحد مما يؤدى إلى انقسام الأمة إلى شيع وأحزاب فيرد عليه بأن الشارع قد وضع شروطا فى المرشحين للخلافة كما اشترط شروطاً أخرى فى الناخبين ووضع المعايير المحددة التى يتم على ضوئها المفاضلة بينهم ، فإذا ما التزمنا بهذه المعايير فإن ذلك من شأنه أن يدفع كل خلاف يمكن أن يقع (٢) .

٥ — أما القول بأن الخليفة يستمد سلطته من اجماع الأمة وهو ما يؤدى إلى وجوب أن يقدم لها الطاعة فى حين أنه بعد تمام البيعة تكون طاعته من قبل جميع أفراد الأمة واجبة وهو ما يؤدى إلى التناقض ، فإن ذلك يكون مسلما به كما يقرر الشهرستانى لو أن الإجماع الذى يضفى على السلطة مشروعيتها هو اجماع المجمعين على اختياره وإنما مصدر هذه المشروعية هو الاجماع الشرعى باعتباره

---

(١) الايجى والجرجانى — المصدر السابق ج ٨ ص ٣٤٨ « لا نسلم أن الانتفاع بالامام إنما يكون بالوصول إليه فقط بل ويكون أيضاً بوصول أحكامه وسياسته اليهم ونصبه من يرجعون اليه » والمواقف ص ٣٩٧ .

(٢) الايجى والجرجانى — المواقف وشرحها ج ٨ ص ٣٤٩ « إذا لم يقع اختلاف فى تعيينه فذاك ، وإن وقع يجب عندنا تقديم الأعلم ، فإن تساويا فالأورع وإن تساويا فالأسن ، وبذلك تندفع الفتنة والتخالف » والمواقف ص ٣٩٨

دليلا من الأدلة التي اعتبرها الشارع لوجوب السلطة(١) — إلى جانب غيره من الأدلة — لاضفاء المشروعية عليها وكأساس قانوني لها ومن ثم لايتعاض القول بأن الإجماع مصدر مشروعية السلطة ووجوب طاعة أفراد الأمة للسلطة التي يمارسها الخليفة، وإلى جانب ما قرره الشهرستاني في هذا الصدد فإننا نرى أنه حتى مع تسليمنا بأن الخليفة هنا يستمد سلطته من إجماع الأمة على اختياره فإن ذلك ليس من شأنه أن يؤدى إلى التعارض بين طاعته للأمة ابتداء ثم طاعة الأمة له بعد تولية السلطة، ذلك أن الشريعة الإسلامية لم تعطى لأحد سلطة التصرف على العامة رأساً مع تسليمنا بأن الاجماع — بمعناه الاصطلاحى — إنعقد على وجوب الخلافة، لأن هذا الدليل، مع غيره من الأدلة الأخرى لاتسوغ لأى شخص ممارسة السلطة على الأمة، وإنما يتحتم أن تتوفر إجراءات أخرى تسوغ للخليفة هذا الحق وهذه الإجراءات هى الخاصة بالبيعة أو الانتخاب، والإنتخاب هنا كمسوغ شرعى للسلطة التي يمارسها الخليفة هو الطريق الذى أوجبه الشارع لتحقيق وجوب الامامة — السلطة العامة — ومن ثم يجب علينا عدم الخلط بين وجوب السلطة والوسيلة أو الطريقة التي يتحقق بها هذا الوجوب ولايستطيع أحد أن يدعى بأن له الحق في ممارسة السلطة على الأمة، مع التسليم بوجوب الامامة والتسليم بالاجماع كمصدر من مصادر مشروعية السلطة، ما لم يكن قد سلك الإجراءات التي رسمتها الشريعة، وهى التي تتم بالبيعة العامة، فالفقهاء اعتبروا الخلافة نوعا من أنواع العقود بين الأمة الإسلامية وبين الخليفة، فكما لا يستطيع أحد أن يصير وكيلا من تلقاء نفسه من غير تفويض، فلا يجوز لأحد أن يقوم بوظيفة الخلافة ما لم يكن قد سلك الطريق الذى رسمته الشريعة فى هذا الصدد(٢) وبمقتضاه تفوض الأمة الخليفة فى ممارسة السلطة بمقتضى الانابة

---

(١) الشهرستانى — نهاية الإقدام ص ٤٨٩ .

(٢) الخلافة وسلطة الأمة — المجلس الوطنى الكبير بتركيا — تعريب عبد الغنى سنى ص ٢٤ — ٢٥ .

العامة التي يمنحها المحكومين له ، أما طاعتهم له بعد الاختيار فإن مصدرها الشارع والنصوص قاطعة في وجوبها بالقيود والشروط التي بينتها نصوص الشريعة الإسلامية.

٦ — أما قولهم بأن شروط الخليفة لا يمكن أن تتوفر جميعها في شخص واحد مما يؤدى إلى إما اختيار من فقد شرطا أو أكثر فتكون الامة قد نصبت من لا يجب تنصيبه وتخالف بذلك ما أوجه الشارع ، وإما أن لا تولى أحداً فتكون قد أضاعت الواجب كلية ومن ثم فإن ما يؤدى إلى أحد الممتنعين يكون ممتنعاً فهذا القول مردود ، ذلك أن الواجب على الأمة ابتداء أن تولى من توفرت فيه الشروط جميعها ، فإذا لم يكن بين أفراد الأمة من توفرت فيه كل الشروط فيتحقق في هذا الوضع حالة الضرورة والضرورات تبيح المخطورات فالاخلال الذى وقع هنا ليس اخلال عن سعة واختيار وإنما أوجبته الضرورة التي حتمت عدم وجود من تتوفر فيه الشروط جميعها أو عدم استطاعة الأمة أن تختار من استجمع كل الشروط كما هو الأمر في حالة القوة (١) .

---

(١) التفتازاني — شرح السعد على المقاصد جـ٢ ص٢٧٥ « فإن قيل لو وجب نصب الإمام لزم إطباق الأمة في أكثر الاعصار على ترك الواجب لانتفاء الامام المتصف بما يجب من الصفات ... وقد تم ذلك بخلافة على فمعاوية ومن بعده ملوك وأمراء لا أئمة، ولاخلاف واللازم منتفي لأن ترك الواجب معصية وضلالة، والأمة لا تجتمع على الضلالة قلنا إنما يلزم الضلالة لو تركوه عن قدرة واختيار لا لمجرد اضطرار ... » وشرح السعد على العقائد ص ٢٣٢ ، ٢٣٥

— الغزالي — الاقتصاد في الاعتقاد ص ١١٦ « قلنا ليست هذه مسامحة عن الاختيار ولكن الضرورات تبيح المحظورات فنحن نعلم أن تناول الميتة محظور، ولكن الموت أشد منه ، فليت شعرى من لا يساعد على هذا ويقضى ببطلان الامامة في عصرنا لفوات شروطها وهو عاجز عن الاستبدال بالمتصدى لها بل هو =

٧ — القول بأن نظام الدنيا يتعارض مع نظام الدين فإن ذلك القول يعود أساساً إلى عدم فهم ما يراد من نظام الدنيا ، فنظام الدين لايتحقق إلا بالمعرفة والعبادة وهذا لايتحقق إلا بسلامة البدن وصحته وتوفر الحاجات الضرورية للانسان من كساء وغذاء ونحوه ، ولا ينتظم أمر الدين وتتحقق المعرفة به ويؤدى الإنسان الفرائض الواجبة عليه إلا إذا آمن على نفسه وبدنه وماله ومسكنه وقوته وعلى ذلك لايتحقق نظام الدين إلا بتنظيم دنيوى يكفل للانسان هذه الحاجات الضرورية ويحقق له الأمن والعدل (١) .

٨ — أما القول بأن كتاب الله يغنى عن السلطة العامة ووجود أمام فإن ذلك القول يرد عليه بأن الغالبية العظمى من الناس لايعملون بكتاب الله من تلقاء أنفسهم الأمر الذى أدى إلى أن الشارع لم يخل الأرض من سائس يسوس الناس ويطبق أحكام الشريعة ولضرورة السلطة العامة فان الله عز وجل لم يخل الأرض من وجود السلطة التى تنظم الحياة فى المجتمع وتخضع الناس لحكم القانون سواء كان ذلك فى المجتمع الإسلامى أو غيرها من المجتمعات التى لاتدين بالاسلام(٢).

٩ — أما فيما يتعلق بعدم وجوب الامامة لأنها غير ثابتة بالنص كما أن الاجماع على شخص واحد غير متصور فى العقل أو الواقع .. فنحن نسلم بأن النص على شخص معين غير ثابت كما يرى المنكرون للسلطة ، أما فيما يتعلق بالاجماع فإننا نرى أن الشهر ستانى يرى أنه يمكن أن يتحقق فى العقل والواقع ، أما من حيث تحققه فى العقل فإن ذلك يرجع إلى أنه طالما تصورنا أمكان

= فاقد للمتصف بشروطها ....»

— الايجى والجرجانى — المواقف وشرحها جـ٨ ص٣٤٨ والمواقف ص٣٩٧

(١) الغزالى — الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٠٤ .

(٢) البزدوى . أصول الدين ص ١٨٧ .

اتفاق شخصين فإنه يمكن أن يتصور إمكان اتفاق أكثر منهما حتى تستوعب الموافقة الجميع ، وأما وقوع الإجماع فإن الشهرستانى يقرر بوقوعه فى الصدر الأول للاسلام عقب وفاة النبى حيث أجمع الصحابة من المهاجرين والأنصار على اختيار أبا بكر للخلافة(١) .

على أننا لا نذهب إلى ما ذهب إليه الشهرستانى فى هذا الخصوص لأننا لسنا فى نطاق كم حسابى يصدق فى نطاقه العد بحيث يمكن أن يعمم ذلك فى نطاق المجتمعات البشرية فاذا كان الأمر يتعلق بالاجماع بمعناه الاصطلاحى فإنه يمكن أن يتحقق فى الواقع والعقل لأنه إجماع ذوى الرأى والبصيرة من أهل الاجتهاد وهم بطبيعتهم يمكن حصرهم ويتصور صدور الاجماع منهم عقلا وواقعاً .

أما فى نطاق دعوى الخصم فإن المقصود ينصرف حول الاجماع على شخص معين ليتولى السلطة وهذا يمكن أن نسلم لهم به لو أن الشرط هو موافقة الجميع على الاختيار ، وإنما يكفى أن توافق أغلبية المبايعين على الاختيار لكى تنعقد البيعة ومن ثم لايشترط موافقة الجميع على اختيار الشخص ليكون خليفة وإنما يكتفى موافقة الأغلبية حسب الرأى الذى نراه صوابا فى هذا الخصوص(٢) .

١٠ — أما كون مخالفة المجتهد للامام من شأنها أن تؤدى إلى التناقض كما يزعم المنكرون للسلطة لكون الإمام واجب الطاعة ومن ثم يتعارض ذلك مع حق المجتهد فى مخالفته ، فيرد على ذلك بأن هذه المخالفة ناتجة من كون الإمام والمجتهد كل منهما قد توفرت فيه الشروط الخاصة بالاجتهاد ، والمسلم به عند جمهور الفقهاء أنه يجوز للمجتهد أن يخالف غيره من المجتهدين إذا ما أداه اجتهاده إلى ذلك ، وذلك لعدم جواز أن يقلد المجتهد مجتهداً مثله ، وإلا فقد هذه

(١) الشهرستانى — نهاية الإقدام ص ٤٨٨ .

(٢) ابن تيمية — منهاج السنة ج ١ ص ١٤١ المطبعة الأميرية .

الصفة وأصبح مقلداً لا مجتهداً ، إلى جانب أن مخالفة المجتهد للامام ليست مخالفة للاجماع كمصدر من مصادر مشروعية وجوب السلطة فى المجتمع الإسلامى ، وإنما المخالفة فى نطاق مسألة ما من المسائل الاجتهادية التى يجيز الشارع فيها ذلك(١) .

وإلى جانب ذلك فإننا لو سلمنا بأن طاعة الامام تقتضى عدم مخالفته فى أى مسألة ينتهى فيها الامام إلى رأى حتى يتسنى القول بوجوب الامامة ويرفع التناقض ، فإن ذلك من شأنه أولا أن يهدر وجوب الشورى كواجب من الواجبات الحتمية التى يلتزم بها الحائز على السلطة فى الدولة الاسلامية والتى تعتبر ركيزة أساسية من الركائز التى يبنى عليها النظام السياسى الاسلامى ، وهو ما يمكن أن يؤدى إلى الاطاحة برأى الأمة الممثلة فى أهل الحل والعقد فيها ، كما يمكن أن يؤدى إلى التسلط والاستبداد والانحراف بالسلطة عن المقاصد الأساسية التى ابتغاها الشارع ، وثانياً فإن مثل هذا القول يمكن أن يجعل النظام الاسلامى من قبيل الحكم الفردى المطلق طالما أن إزالة التناقض الذى يدعيه المنكرون للسلطة يقتضى ألا يخالف المجتهدون ما ينتهى إليه الامام ، ويجب عليهم التسليم بذلك دون نقاش أو مخالفة ، فلا نسلم بأن مخالفة المجتهد للامام تؤدى إلى التناقض الذى من شأنه أن يجعل السلطة غير واجبة .

١١ — أما القول بان الامامة لاتجب فى حالة الفتنة لتحيز كل طائفة إلى واحد وهو ما يحول دون اتفاقها على شخص معين يقوم بالامامة لإنقسام الأمة إلى شيع وأحزاب ومن ثم لاتجب لهذه المبررات فإننا لانسلم به لعدة أمور .

الامر الاول : أنه يربط وجوب الامامة بضرورة الاجماع على شخص معين ويجعل هذا الاجماع شرطا من الشروط اللازمة لوجوب الخلافة ولصحة

---

(١) الشهرستانى — نهاية الإقدام ص ٤٨٩ ، ٤٩٠ .

اختيار الخليفة وهو ما يستبين من قولهم بأن « الامامة لا تنعقد إلا باجماع الأمة عن بكرة أبيهم »(١) .

فالاجماع على شخص معين ليكون خليفة وإن كان أمراً مثاليا أو مطلوبا إلا أنه قد لا يتحقق فى الواقع لامكان أن تخالف قلة ما انتهت إليه الأغلبية العظمى من الناخبين ، ومن ثم فإن القول بالاجماع غير ممكن ويستحيل تحققه كما هو مشاهد سواء فى العصور السابقة أو الحديثة فلا يخلو الأمر من قلة مخالفة وليس من شأن القلة أن تشكك فى صحة اختيار الخليفة كما يقرر ابن تيمية(٢) .

الامر الثانى : أن من قال بهذا الرأى كان يستهدف فى المقام الأول — كما أشرنا — الطعن فى مشروعية إمامة على رضى الله عنه(٣) ومن ثم فهو لا يستند فى هذا الزعم على دليل من الأدلة الشرعية بقدر ما يستند إلى دوافع ومبررات سياسية واهية ليس من شأنها أن تقلل أو تشكك فى وجوب السلطة وضرورتها للمجتمع الاسلامى .

الامر الثالث : إلى جانب أن حالة الفتنة تقتضى وجود سلطة عامة قاهرة تستطيع بما تملكه من وسائل القوة والجبر أن تحقق وحدة الأمة وتحول دون تفتتها ومن ثم فإن حالة الفتنة تستدعى القول بوجوب السلطة ومبررا لضرورتها ولا تعتبر من الدواعى التى تقتضى القول بعدم وجوبها كما يزعم المنكرون للسلطة فى هذه الحالة .

١٢ — أما الذين يقولون بعدم وجوب السلطة فى حالة الاتفاق وانتشار

(١) الشهرستانى — الملل والنحل ج ٦ ص ٩٢ - ٩٣ .
(٢) ابن تيمية — منهاج السنة ج ٦ ص ١٤١ .
(٣) البغدادى — أصول الدين ص ٢٧٢ .

العدل وقيام الناس بالحق فيرد عليه بما انتهى إليه القاضى عبد الجبار من أن «المعلوم عن حال الناس خلاف ذلك »[1] وإلى جانب أن الطبيعة البشرية تحول دون تحقق هذه الحالة المثالية التى يقدم الناس على العدل والانصاف والمعاملة بالحق، ولا يوجد وازع يدفعهم لذلك سوى قوة العقيدة والإيمان دون الخوف من جزاءات السلطة العامة وما تملكه من القوة والسلطان وفرض طاعتهم للقانون بالقوة عند الاقتضاء ، فإنه رغم افتراضنا بامكان تحقق هذه الحالة المثالية فإن هذا لا يؤدى أيضا إلى القول بأنه لم تعد هناك ضرورة لوجود السلطة العامة لوجود بعض الأمور التى يتوقف استيفاؤها على تحققها فى المجتمع ، كذلك المسائل المتعلقة بعلاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول الأخرى غير الإسلامية وتنظيم الدفاع عن الدولة وحمايتها من الأعداء إلى غير ذلك من المسائل التى تتوقف كفالتها على وجود السلطة العامة[2] .

ما نراه فى نطاق مسألة ضرورة السلطة العامة فى المجتمع الاسلامى :

تعرضنا فيما سبق للاتجاهين اللذين وجدا فى الفقه الإسلامى بشأن ضرورة وجود السلطة العامة فى المجتمع الاسلامى والتى بحثها الفقهاء فى نطاق تعرضهم لوجوب الإمامة وسقنا حجج جمهور الفقهاء فى ضرورة السلطة ودعوى المعارضين ورد الجمهور عليهم ومن كل ذلك يتضح لنا أن السلطة العامة ضرورية فيتحتم أن يوجد فى المجتمع الإسلامى تنظيم سياسى يكفل تحقيق مقاصـــد الشارع وما استهدفه من غايات ومصالح ، لهذا كانت الولاية العامة على الناس المتمثلة

(١) القاضى عبد الجبار — المغنى ج ٢٠ القسم الأول ص ٤٨ .

(٢) البغدادى - أصول الدين ص ٢٧٢ حيث يقرر « وأن قول الأصم أن الأمة إذا تناصفت واستغنت عن الامام .. فانهم مع التناصف لابد لهم من قائم يحفظ أموال اليتامى والمجانين وتوجيه السرايا إلى حرب الأعداء والذب عن البيضة ونحوها من الأحكام التى يتولاها الامام أو منصوب من قبله » .

فى وجود سلطة عامة من أعظم واجبات الدين كما يقرر الإمام ابن تيمية ، يقول الامام العظيم « يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين ، بل لا قيام للدين إلا بها ، فإن بنى آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض ، ولابد لهم عند الاجتماع من رأس حتى قال النبى صلى الله عليه وسلم « إذا خرج ثلاثة فى سفر فليؤمروا أحدهم » . . . ويقول صلى الله عليه وسلم « لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض إلا أمروا عليهم أحدهم » فأوجب صلى الله عليه وسلم تأمر الواحد فى الاجتماع القليل العارض فى السفر تنبيها بذلك على سائر أنواع الاجتماع ، ولأن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ولا يتم ذلك إلا بقوة وامارة وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل وإقامة الحج والجمع والأعياد ونصر المظلوم وإقامة الحدود ولا تتم إلا بالقوة والأمارة ولهذا روى « أن السلطان ظل الله فى الأرض » . . . والتجربة تبين ذلك . . . فالواجب إتخاذ الامارة دينا وقربة يتقرب بها إلى الله . . . »(1).

لهذا نرى أن رأى الجمهور فى ضرورة السلطة ووجوبها هو الرأى الراجح فى الفقه وعلينا الآن أن نبين مصادر وجوب السلطة كما انتهى إلى ذلك جمهور الفقهاء فى المذاهب الاسلامية المختلفة .

أدلة وجوب السلطة السياسية فى المجتمع الاسلامى .

قررنا فيما سبق أن السلطة السياسية ضرورية فى المجتمع الإسلامى وأن جمهور الفقهاء — فيما عدا قلة قليلة — يرون أن إقامة سلطة عامة تنظم الناس وتسوسهم من الواجبات الحتمية التى يلتزم بها المسلمون .

ويسوق الفقهاء فى المذاهب الاسلامية المختلفة للتدليل على وجوب الخلافة

---

(1) ابن تيمية — السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية — تقديم محمد المبارك ، طبع بيروت سنة ١٩٦٦ ، ص ١٣٨ — ١٣٩ .

عدة أدلة ، منها أدلة مستمدة من مصادر المشروعية فى التشريع الإسلامى ومنها أدلة أخرى مستمدة من القواعد الكلية فى الشريعة الإسلامية .

فهم يستدلون بالاجماع الذى انعقد فى الصدر الأول للاسلام على ضرورة وجود سلطة عامة فى المجتمع الإسلامى كما يستدلون ببعض النصوص فى الكتاب الكريم والسنة النبوية ، ثم يستدلون بنصوص أخرى مستمدة من القواعد الكلية كقاعدة « الضرر يجب إزالته » ، وقاعدة « ما لايتم الواجب المطلق إلا به وكان مقدورا فهو واجب »[1] ، وفيما يلى بيان أدلة وجوب السلطة العامة — الحكومة — فى النظام الاسلامى :

أولا القرآن الكريم :

استدل الموجبون للسلطة بالقرآن الكريم وأشاروا إلى نصين فى هذا الخصوص يترتب على أعمالهما والالتزام بأحكامها فى المجتمع الاسلامى ضرورة وجوب السلطة العامة المتمثلة فى حكومة الخلافة التى يرؤسها ويهيمن عليها رئيس للدولة الاسلامية أطلق عليه الفقهاء مسميات عديدة (خليفة — أمام — أمير المؤمنين) .

والنص الأول الذى استدل به الموجبون للسلطة هو قوله قوله عز وجل : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله وإلى الرسول أن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا »[2] .

---

(١) أحمد هريدى — نظام الحكم فى الإسلام — مجموعة المحاضرات التى ألقيت على طلاب قسم الدكتوراه — دبلوم الشريعة الاسلامية — بكلية حقوق القاهرة سنة ١٩٦٥ ، ص ٨٤ .

(٢) سورة النساء آية ٥٩ .

ويرى الفقهاء أن طاعة أولى الأمر الواردة فى الآية الكريمة لم تقصد لذاتها ولا لمجرد إظهار الخضوع والولاء لأولى الأمر ، إنما استهدف الشارع من ورائها تحقيق مصالح عامة للأمة الاسلامية ، باقامة العدل بين الناس ودفع الظلم عنهم وتمكينهم من تدبير شئون الأمة ومصالحها وفق ما يقضى به الشارع . لذلك فإن الأمر الوارد فى الآية الكريم بطاعة أولى الأمر تنبيها منه عز وجل على طلب الولاية العامة والامارة التى هى السبيل إلى تحقيق المقاصد الاساسية التى استهدف الشارع تحقيقها وأوجب كفالتها فى الدولة الاسلامية(١) .

وينكر الدكتور عبد الحميد متولى : أن هذه الآية تصلح دليلا على وجوب نظام الخلافة ، وفى هذا النطاق يقرر أنه « من البين أن هذه الآية لا تصلح سنداً لهذا الرأى ، فعبارة « أولى الأمر » ذات مدلول واسع بحيث تشمل أرباب الحكم ، كما تشمل من عداهم من غير رجال الحكم فمداولها غير قاصر على الخلفاء ويلاحظ أن ثمة غير قليل من الخلاف بين المفسرين حول بيان المقصود « بأولى الأمر » فى هذه الآية » ويستطرد الدكتور متولى فى بيان أن هذه الآية الكريمة لاتصلح دليلا على وجوب الخلافة بقوله : « والذى يهمنا هنا من أمر ذلك الخلاف

---

(١) ابن حزم — الفصل فى الملل والأهواء والنحل جـ ٤ ص ٨٧ .
— الشهرستانى — نهاية الاقدام ص ٤٨٤ ، ٤٨٥ وفى ذلك النطاق يقرر الشهرستانى « وأما السمع فإن الله تعالى أمرنا بمتابعة أولى الأمر وطاعتهم فقال « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » فإذا لم يكن أمام واجب الطاعة ، كيف يلزمنا ذلك التكليف » — الاصفهانى — شرح مطالع الأنظار ص ٢٢٨ ، ٢٢٩ .
— السنهورى — الخلافة ص ١٧ وما بعدها .
— أحمد هريدى — نظام الحكم فى الاسلام ص ٨٤ .

حول تفسير تلك العبارة أن أحدا من المفسرين لم يقل أنها — أى الآية — يقصد بها « الخلفاء » وحدهم دون غيرهم من أرباب الحكم ، وعلى كل حال فإن أحدا من المفسرين لم يقل أن هذه العبارة تشير إلى نظام الخلافة بخصائصه المعروفة التى يتميز بها عما عداه من أنظمة الحكم »(١) .

وفى نطاق الرد على ما قرره الدكتور عبد الحميد متولى ننبه أولا إلى أن مؤلفه يحوى عديدا من الأخطاء التى تمس النظام السياسى الإسلامى وتشكك فى وجوده وللأسف فإن أحدا من الفقهاء والمهتمين بالدراسات الدستوريه فى الفقه الاسلامى لم يحاول أن يتصدى لما أنتهى إليه الدكتور متولى فى هذا الصدد ولولا أننا نعلم المكانة الكبيرة التى يحتلها الدكتور متولى بين الفقهاء فى الفقه المعاصر لكان لنا رأى آخر فيما ذهب إليه من نتائج غير مقبولة وتتعارض تعارضا مطلقا مع النظام الاسلامى وقواعد شريعته .

ولعل ما وقع فيه الفقيه الكبير من أخطاء ترجع أساساً فى أنه أراد فى مجال تعرضه لمبادىء نظام الحكم فى الاسلام وهو العنوان الذى اختاره لمؤلفه الضخم ، أن يطوع أحكام الشريعة الإسلامية للمعايير والقواعد المعمول بها فى الفقه الدستورى الحديث ، بل وأكثر من ذلك نجده يطبق هذا المسلك بالنسبة لأدله الأحكام فى الفقه الاسلامى وهو ما أوقعه فى كثير من الاخطاء وأدى به إلى الانتهاء إلى نتائج تتعارض مع النظام الاسلامى ، وكان أحرى بالفقيه الكبير أن يحاول الوقوف على ذاتية النظام الاسلامى وما يتفرد به هذا النظام عن غيره من النظم المعاصرة . . وسوف نتعرض فى هذا البحث إلى بعض النتائج التى انتهى إليها الدكتور متولى ونأمل أن تتاح لنا أو لغيرنا الفرصة بعد ذلك للرد على باقى النتائج ، كما أننا نهيب بعلماء أصول الفقه أن يتناولوا ما

(١) عبد الحميد متولى — مبادىء نظام الحكم فى الاسلام ص ٥٤٥

أثاره الدكتور متولى بالنسبة لأدلة الأحكام فى الشريعة الإسلامية وما يصلح منها كمصدر من المصادر الدستورية فى الفقه الإسلامى. وما لا يصلح كما يرى الدكتور متولى فى هذا النطاق .

أما فى مجال الرد على ما أثاره بالنسبة للاستدلال بالآية الكريمة فتقرر ما يلى :

١ — أن المدلول الواسع للفظ أولى الأمر ليس من شأنه أن يطعن فى دلالة الآية الكريمة على وجوب السلطة ، فهذا المدلول الواسع الذى إختلف المفسرون فى تحديد دلالته كما يشير المؤلف ، يسع كما يرى المفسرون وكما أشار هو فى موقع آخر (١) ، ليشمل ولاة الأمر الدينى والدنيوى ، كالخلفاء والحكام والأمراء والمجتهدين والقضاة وأهل الفتيا ، فطاعة هؤلاء واجبة بحكم منطوق الآية الكريمة ، والاختلاف الذى وقع فى تحديد المقصود « بأولى الأمر » يدور حول من أشرنا إليهم وهل يشملهم كلهم أو يشمل بعضهم ، وهؤلاء يمثلون فى صدر الإسلام الأول السلطات العامة فى الدولة الاسلامية فى مجالاتها المختلفة ، التشريعية والتنفيذية والقضائية سواء أكانوا يحتلون وظائف عامة فى الدولة الاسلامية كالأمراء والحكام والقضاة أو كانوا لا يحتلون وظائف عامة مثل أهل الفتيا من المجتهدين .

٢ — كما أنه لا يستساغ القول بأن الشارع فرض طاعة « أولى الأمر » دون أن يكون القصد من فرض الطاعة لهم ، وجود من يقوم بأمر المسلمين ، لأنه لو فرضنا ذلك لكان هذا النص لا يترتب عليه أى آثار قانونية وهو أمر لا يجوز التسليم به (٢) وإذا كانت الطاعة الواجبة تستلزم وجود سلطة عامة ، فهذه السلطة — كما بينا — تلتزم بتطبيق القانون الاسلامى وبكفالة اختصاصات

---

(١) عبد الحميد متولى — المصدر السابق ص ٢٠٧ — ٢٠٩ .
(٢) الشهرستانى — نهاية الاقدام ص ٤٨٤ ، ٤٨٥ .

دينية وسلطات سياسية والعمل على تحقيق وحدة الاسلام ، وهذه هي الحكومة التي يتحتم تحققها في المجتمع الإسلامي والتي أطلق عليها الفقهاء اسم الخلافة ، أو الامامة ، أو أمارة المؤمنين وسواء أشار المفسرون إلى أن هذه الآية تشير إلى نظام الخلافة بخصائصه المعروفة أو لم يشيروا فإن ذلك ليس من شأنه أن يطعن في دلالة الآية على وجوب وجود حكومة وإذا وجدت هذه الحكومة وراعت ماحتم الشارع تحقيقه كانت خليقة بأن يطلق عليها وصف الخلافة أو الامامة ذلك أن من أهم ما يميز الحكومة في المجتمع الإسلامي أنها تلتزم بتطبيق أحكام الشريعة .

٣ — أما مايدعيه الدكتور متولى من أن أحدا من المفسرين لم يقل بأنها — عبارة أولى الأمر — يقصد بها الخلفاء وحدهم دون غيرهم من أرباب الحكم حتى يصح الادعاء بأن هذه الآية توجب قيام نظام الخلافة بخصائصه المعروفة دون غيره من أنظمة الحكم فهو غير صحيح وينفيه مارواه الطبرى عن أبى جعفر في تفسيره لهذه الآية وفي هذا النطاق نجد الطبرى بعد أن ذكر مختلف الآراء التي قيلت في من هم أولى الأمر الذين أمر الله عباده بطاعتهم في هذه الآية يقول « قال أبو جعفر : وأولى الأقوال في ذلك بالصواب ، قول من قال هم الأمراء والولاة ، لصحة الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالأمر بطاعة **الأئمة والولاة** فيما كان لله وللمسلمين مصلحة » وبعد أن ذكر الطبرى الأحاديث الواردة في طاعة الأئمة نجده يوضح مدلول هذا الرأي فيقول : « فاذا كان معلوما أنه لا طاعة واجبة لأحد غير الله أو رسوله ، أو **إمام عادل** ، وكان الله قد أمر بقوله : «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم» بطاعة ذوى أمرنا ، كان معلوما أن الذين أمر بطاعتهم — تعالى ذكره — من ذوى أمرنا ، هم **الأئمة ومن ولوه المسلمين دون غيرهم من الناس** ، وإذا كان فرضا القبول من كل من أمر بترك معصية الله ودعا إلى طاعة الله ، وأنه لا طاعة تجب فيما أمر ونهى

فيما لم تتم حجة وجوبه ، إلا للأئمة الذين ألزم الله عباده طاعتهم فيما أمروا به رعيتهم مما هو مصلحة لعامة الرعية ، كان على من أمروه بذلك طاعتهم ، وكذلك فى كل مالم يكن لله معصية وإذا كان ذلك كذلك ، كان معلوما بذلك صحة ما اخترنا من التأويل دون غيره » (١) .

وإلى جانب ماذكره الطبرى نجد الامام الرازى فى بيانه لمن هم أولى الأمر الذين تجب طاعتهم يذكر من بين الآراء التى قيلت فى هذا الصدد قول من قال بأن « حمل أولى الأمر على الأمراء والسلاطين أولى . . . ويدل عليه وجوه (الأول) أن الأمراء والسلاطين أوامرهم نافذة على الخلق ، فهم فى الحقيقة أولى الأمر . . فكان حمل اللفظ على الأمراء والسلاطين أولى . و (الثانى) أن أول الآية وآخرها يناسب ماذكرناه ، أما أول الآية فهو أن الله تعالى أمر بالرد إلى الكتاب والسنة فيما أشكل وهذا إنما يليق بالأمراء . . . و (الثالث) أن النبى صلى الله عليه وسلم بالغ فى الترغيب فى طاعة الأمراء فقال « من أطاعنى فقد أطاع الله ومن أطاع أميرى فقد أطاعنى ، ومن عصانى فقد عصى الله ومن عصى أميرى فقد عصانى » (١) .

كما أن الزمخشرى يقرر بأنه « لما كان الله سبحانه وتعالى : أمر الولاة بأداء الامانات إلى أهلها وأن يحكموا بالعدل أمر الناس بأن يطيعوهم وينزلوا على قضاياهم ، والمراد بأولى الأمر » أمراء الحق فإن أمراء الجور الله ورسوله بريئان منهم فلا يعطفون على الله ورسوله فى وجوب الطاعة لهم . وإنما يجمع

---

(١) جامع البيان عن تأويل آى القرآن — المجلد الثامن طبعة دار المعارف ص ٥٠٢ — ٥٠٣ .

(١) الرازى — مفاتيح الغيب — الطبعة الأولى — المطبعة الحديثة ١٣٠٨ ج ٣ ص ٣٤٢ .

بين الله ورسوله والأمراء الموافقين لها فى ايثار العدل واختيار الحق والأمر لهما والنهى عن أضدادهما كالخلفاء الراشدين ومن تبعهم باحسان ،(٢) .

من ذلك نتبين أنه ليس صحيحا مايذهب إليه الدكتور متولى من أن أحدا من المفسرين لم يقل بأن هذه العبارة تشير إلى نظام الخلافة بخصائصه المعروفة التى يتميز بها عما عداه من أنظمة الحكم لأن نظام الخلافة هو الذى عبر عنه الفقهاء بالامامة أو الامارة وغير ذلك من المسميات التى تنصرف كلها إلى من يقوم مقام النبى صلى الله عليه وسلم وينوب عنه فى حفظ الدين وسياسة الدنيا سواء سميناه سلطانا أو أميرا أو خليفة .

أما الآية الثانية التى استدل بها بعض الموجبين للسلطة فهى قوله عز وجل « لا يكلف الله نفسا إلا وسعها » (٣) ووجه الاستدلال بهذه الآية كما يقرر ابن حزم أن الله عز وجل لايكلف الناس مالايطيقون احتماله ، حيث أن ضرورة العقل تقتضى أن يقام الناس بما أوجبه عليهم الشارع من الأحكام المتعلقة بسائر المعاملات والحدود ومنع الظلم وكفالة العدل وغير ذلك مما استهدف الشارع تحقيقه ، لايتحقق ألا بوجود سلطة عامة ، وهو مايؤدى إلى القول بأن تحقيق هذه المقاصد والغايات يرتبط أساساً بوجود هذه السلطة ، والا كان ذلك تكليفا بما لايطاق ، وهو مانفاه الشارع عز وجل حسب منطوق الآية الكريمة ،فتكون السلطة العامة الممثلة فى وجود أمام وما يتفرع من هذه السلطة من أجهزة مطلوبة شرعا بمقتضى نص الآية (٤) .

---

(٢) الزمخشرى — الكشاف ج ١ ص ٥٣٥ .
(٣) سورة البقرة آية ٨٦ .
(٤) ابن حزم الفصل فى الملل والأهواء والنحل ج ٤ ص ٨٧ .

ثانيا ـ السنة النبوية

المصدر الثانى الذى يستدل به الموجبون للسلطة فهو السنة النبوية وقد استدلوا فى هذا النطاق بعدة أحاديث ، هذه الأحاديث وردت فى أغراض مختلفة تتصل بالامامة والامام والبيعة ومسئولية الامام ووجوب طاعة الأئمة ، واستشهد بها الفقهاء للاستدلال بها على وجوب الامامة . . وهى وان كانت لم تنص صراحة على وجوب نصب الامام كما هو الأمر بالنسبة للنصوص القرآنية التى استشهد بها الموجبون للسلطة ، إلا أنها حين ينظر فيها المجتهد وفيما اشتملت عليه من أمر ونهى وتحذير يجد فيها مايساعده ـ بالاضافة إلى الأدلة الأخرى ـ على الانتهاء يقينا بأن نصب الامام مأمور به شرعا وهـذا الوجوب على سبيل الحتم والإلزام (١) . ومن هذه الأحاديث :

قوله صلى الله علية وسلم « كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته فالامام الذى على الناس راع وهو مسئول عن رعيته . . . . » (٢) .

قوله صلى الله عليه وسلم من حديث حذيفة بن اليمان كان الناس يسألون عن الخير وكنت أسأله عن الشر ، مخافة أن يدركنى ، فقلت يارسول الله إنا كنا فى جاهلية وشر فجاءنا الله بهذا الخير ، فهل بعد هذا الخير من شر ؟ قال : نعم ، قلت وهل بعد ذلك الشر من خير ، قال : نعم ، وفيه دخن قلت : وما دخنه ، قال : قوم يهدون بغير هدى ، تعرف منهم وتنكر ، قلت : فهل بعد ذلك الخير من شر ؟ قال : نعم دعاة على أبواب جهنم من أجابهم اليها قذفوه فيها ، قلت : يارسول

(١) أحمد هريدى ـ نظام الحكم فى الإسلام ص ٨٤ ، ٧٥ .

(٢) البخارى ـ صحيح البخارى جـ ٧ ص ٤١ ، جـ ٩ ص ٧٧ (طبعة الشعب) ، ـ السيوطى الجامع الصغير جـ ٢ ص ٢٤٤ .

الله صفهم لنا ، قال : هم من جلدتنا ويتكلمون بالسنتنا ، قلت : فما تأمرني إن أدركني ذلك ، قال : تلزم جماعة المسلمين وامامهم . . » (١) .

وقوله صلى الله عليه وسلم(٢) من خلع يدا من طاعة لقي الله يوم القيامة ولا حجة له ، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميته جاهلية » (٣) .

ماروواه أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصا الله ، ومن أطاع أميري فقد أطاعني ومن عصى أميري فقد عصاني » (٤) .

وقوله صلى الله عليه وسلم « من كره من أميره شيئا فليصبر فانه من خرج من السلطان شبرا فمات ، مات ميتة جاهلية » (٥) .

وقوله صلى الله عليه وسلم « اسمعوا وأطيعوا وأن استعمل عليكم عبد

---

(١) البخاري — صحيح البخاري ج ٩ ص ٦٥ .

(٢) ويذكر ابن تيمية أن هذا الحديث من حديث نافع عن عبد الله بن عمر على الرسول صلى الله عليه وسلم (منهاج السنة ج ١ ص ٢٧) .

(٣) نقلا عن محمد أسد — منهاج الإسلام في الحكم ص ١٣٩ .
— أحمد هريدى — نظام الحكم في الإسلام ص ٨٤ . وابن تيمية — منهاج السنة ج ١ ص ٢٣ .

(٤) البخاري — صحيح البخاري ج ٩ ص ٧٧ .
— الزمخشري — الكشاف ج ١ ص ٥٣٥ .
— الرازي — مفاتيح الغيب ج ٣ ص ٣٤٢ .

(٥) البخاري — صحيح البخاري ج ٩ ص ٥٩ .

حبشى » (١) .

وقوله صلى الله عليه وسلم « من رأى من أميره شيئا يكرهه فليصبر عليه فان من فارق الجماعة شبرا فمات الا مات ميتة جاهلية » (٢) .

وقوله عليه السلام « سيليكم بعدى ولاة ، فيليكم البر ببره ، والفاجر بفجوره فاسمعوا لهم وأطيعوا فى كل ماوافق الحق ، وصلوا وراءهم فان أحسنوا فلكم ولهم وان أساءوا فلكم وعليهم » (٣) .

وقوله صلى الله عليه وسلم « السمع والطاعة على المرأ المسلم فيما أحب وكره مالم يؤمر بمعصية فان أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة » (٤) .

ويقرر الدكتور متولى أن هذه الأحاديث لايتوفر فيها الشروط التى يتطلبها — هو — فى السنة لكى يصح أن تعد من المصادر أو ذات حجية فى المسائل الدستورية ولكى يصح أن تعد تشريعا عاما — أى ذات حجية ملزمة للمسلمين فى كافة العصور بما فى ذلك عصرنا هذا — إلى جانب أن هذه الأحاديث — كما يزعم — لم تشر ولو فى وجيز العبارة ، أى اشارة إلى نوع نظام الحكم الذى يجب طاعته أو بيعته ، والخلافة هى نوع خاص من أنظمة الحكم ، بل أنه لا توجد فى هذه الأحاديث أى اشارة حتى إلى كلمة خلافة أو امامة أو أى مرادف لها ، ويقرر أن الحديثين « من أطاعنى فقد أطاع الله ، ومن عصانى فقد عصى الله ، ومن أطاع أميرى فقد أطاعنى » « وحديث من مات وليس فى عنقه بيعة مات ميتة جاهلية »

---

(١) البخارى — صحيح البخارى ج ٩ ص ٧٨ .

(٢) البخارى — صحيح البخارى ج ٩ ص ٥٩ .

(٣) نقلا عن الطبرى — جامع البيان المجلد الثامن ص ٥٠٢ .

(٤) البخارى — صحيح البخارى ج ٩ ص ٧٨ .

— الطبرى — جامع البيان المجلد الثامن ص ٥٠٢ .

من الأحاديث الموضوعة المنسوبة كذبا إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك بصورة بينة — كما يدعى — لا يعوزها بيان ، فهى من الأحاديث التى وضعها أولئك الذين اتخذا من الملق والرياء والزلفى إلى الملوك والأمراء والسلاطين المستبدين صناعة ومن الكذب ووضع الأحاديث بضاعة » .

ويستدل الدكتور متولى على أن الحديثين من الأحاديث الموضوعة وأنهما نسبا كذبا إلى الرسول صلى الله عليه وسلم بما يأتى :

١ — أن حديث « من يطع الأمير » يتعارض مع حديثين آخرين لهما سند قوى وأكثر اتفاقا مع المبادىء العامة للشريعة الاسلامية وهما حديث « لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق » وحديث « من أمركم منهم بمعصية الله فلا سمع ولا طاعة » .

٢ — أما فيما يتعلق بحديث « من مات وليس فى عنقه بيعة مات ميتة جاهلية » فهو يرى أن واضعى هذا الحديث لم يبذلوا جهدا لاخفاء ثوب الوضع ، الذى لم يكن متقن الصنع ، وهكذا شف عما تحته ، واستمطر اللعنات والطعنات فوقه ، فهذا الحديث المزعوم تترتب على الأخذ به نتائج لا يمكن أن يقبلها العقل ، فالمبايعة لا تحدث إلا فى بداية عهد الخليفة أى حين توليته الخلافة ... ثم هى إنما يقوم بها أهل الحل والعقد الذين تتطلب فيهم شروط خاصة لا تتوفر فى الكثيرين ، أما وقد عرفنا ذلك فانه تترتب على الأخذ بهذا الحديث النتيجة العجيبة التالية : أن من ولد بعد تاريخ ولاية الخليفة ومبايعته ، ثم مات قبل موت الخليفة فانه يموت موتة جاهلية ، وهذا يتنافى مع بداهة العقل ، ومن علامات الوضع فى متن الحديث ، كما يقول علماء الشريعة « فساد المعنى بأن يكون الحديث مما لا تستسيغه العقول » (١) .

---

(١) عبد الحميد متولى - مبادىء نظام الحكم فى الاسلام ص ٥٤٦ - ٥٤٨ .

وما يقرره الدكتور متولى غير صحيح على اطلاقه ولا نستطيع أو يستطيع غيرنا أن يسلم بما انتهى إليه لانه يتعارض تماما مع مبادىء الشريعة وقواعدها العامة ، ويرجع هذا الخطأ كما سبق أن أشرنا إلى أن الدكتور متولى أراد أن يقيم الاسلام بغير قيمه وأن يطبق المعايير الدستورية الوضعية على مبادىء نظام الحكم فى الاسلام . . فنجده يبطل بكل بساطة كثيراً من الأدلة المجمع على اعتبارها مصدراً للاحكام فى الشريعة الاسلامية من علماء الفقه الاسلامى ولكى نوضح ما وقع فيه الدكتور متولى من أخطاء فإننا نقرر ما يلى :

١ — لا نسلم بما ذهب إليه من اعتبار الاحاديث المتصلة بالاحكام الدستورية لا تعتبر كقاعدة عامة تشريعا عاما بحجة أن ما يصدر من الرسول باعتبار ماله من الامامة والرياسة العامة على جميع المسلمين لا يعد تشريعا عاما لأنه مبنى — كما يزعم — على المصلحة القائمة فى عصره وهو ما أدى به إلى تقرير أن سنن الأحكام الدستورية التى وردت عن الرسول صلى الله عليه وسلم لا تعد مصدراً من المصادر الواجبة التطبيق فى العصر الحاضر باعتبار أنها كانت موقوتة بعصر الرسول صلى الله عليه وسلم (١) ، أما ما يعتبره بعض الفقهاء تشريعا مؤقتا والتى أدت به إلى تقرير أن سنن الأحكام الدستورية مؤقتة بعصر الرسول، فانه ينصرف إلى بعض السوابق التى حدثت فى عهد النبوة والتى ترتبط بالتطور الاجتماعى والسياسى للمجتمع الاسلامى والتى يمكن اعتبارها مؤقتة لارتباطها بالتطور الذى يطرأ على المجتمع ، كما هو الأمر بالنسبة للسوابق التى وردت عن النبى صلى الله عليه وسلم التى تتعلق بالتنظيم الادارى للدولة الاسلامية ، وطرق جباية الأموال العامة ، أو غير ذلك من المسائل التى تخضع لمتطلبات الوقت وظروف التطور الاجتماعى ، أما أن تعتبر كما يرى الدكتور متولى الاحاديث التى وردت عن

---

(١) عبد الحميد متولى — المصدر السابق ص ٢٠١ وما بعدها .

الرسول صلى الله عليه وسلم توجب طاعة الأمراء وتجعل طاعتهم من طاعته كما أن طاعته صلى الله عليه وسلم من طاعة الله من القواعد المؤقتة التى ترتبط بعصر الرسول ولا يجوز اعمالها بعد عهده ، فهو ما لم نستطيع أن نسلم به للدكتور متولى أو غيره ، لأن ذلك اهدار لمصدر هام من مصادر المشروعية يحتل المرتبة الثانية بعد القرآن الكريم ليس فقط فى نطاق القواعد القانونية العادية وإنما أيضا بالنسبة للقواعد الدستورية الموضوعية التى تنظم الدولة الاسلامية وحقوق الأفراد وحرياتهم العامة وعلاقة الحكام بالمحكومين فالسنة جاءت بكثير من القواعد والمبادىء العامة التى تكشف عن النظام الدستورى الاسلامى وما يقوم عليه من نظم .

٢ — أما كون هذه الأحاديث لم تشر إلى نظام الحكم الذى يجب طاعته أو بيعته كما أنها — كما يقرر الدكتور متولى — لم تشر إلى كلمة خلافة أو إمامة أو أى مرادف لها فهذا يدل دلالة واضحة على أن الفقيه الكبير قد غفل أو تغافل عن حقائق بديهية تبدو لأى دارس للنظام الاسلامى كما تدل من ناحية أخرى على السطحية التى تناول بها النظام الاسلامى وعدم الالمام الكافى بالنصوص التى وردت فى هذا الشأن ووردت فيها كلمة الامامة ومترادفاتها ومن ذلك « كلكم مسئول عن رعيته فالامام الذى على الناس راع . . » وقوله صلى الله عليه وسلم « تلزم جماعة المسلمين وإمامهم » .

أما ما يدعيه الدكتور متولى من أن هذه الأحاديث لم تشر إلى نوع الحكم الذى يجب طاعته فنرد عليه بأن هذا الحكم هو النظام الذى يلتزم بما أنزل الله فيطبق القانون الاسلامى ويعمل لتحقيق غايات ومقاصد الشرع وهذا ما فهمه المسلمون الأوائل من المراد من قوله عز وجل « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » فقد فهم المسلمون أن طاعة أولى الأمر

ترتبط ارتباطا لا ينفصم بطاعة أولى الأمر لله وللرسول ويبدو ذلك واضحا من أول خطاب للخليفة الأول أبى بكر الصديق حينما قال . « . . فإن رأيتمونى على حق فأعينونى وأن رأيتمونى على باطل فسددونى ، أطيعونى ما أطعت الله فيكم فإن عصيته فلا طاعة لى عليكم »(١) ، ويقول رضى الله : « إنما أنا متبع ولست بمبدع ، فإن استقمت فتابعونى وإن زغت فقومونى » وقد أكد عمر بن الخطاب نفس ما قرره أبو بكر بقوله : « ألا ان رأيتم فى اعوجاجا فقومونى » وقد رد عليه أحد المسلمين قائلا : « والله لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا » ويعقب عمر على ذلك بقوله « الحمد لله الذى وجد فى المسلمين من يقوم عمر بحد السيف »(٢)

وهو أيضاً ما رواه الزمخشرى عن أحد الخلفاء الأمويين حينما قال لأحد التابعين « ألستم أمرتم بطاعتنا فى قوله « وأولى الأمر منكم » فرد عليه التابعى « أليس قد نزعت عنكم الطاعة إذا خالفتم الحق بقوله « فإن تنازعتم فى شيء فردوه إلى الله والرسول »(٣) .

---

١ — ابن هشام — السيرة النبوية جـ ٤ ص ٦١١ .
— ابن سعد — الطبقات الكبرى — المجلد الثالث ص ١٨٢ - ١٨٣ .
— السيوطى — تاريخ الخلفاء ص ٦٩
— ابن قتيبة الدينورى — الأمامة والسياسة جـ ١ ص ١٦ .
— أحمد هريدى — نظام الحكم فى الاسلام ص ١٣٧ .
— محمد يوسف موسى — نظام الحكم فى الاسلام ص ١٣٧ .
— عبد المتعال الصعيدى — السياسة الاسلامية فى عهد الخلفاء الراشدين ٣٥
٢ — أحمد هريدى — المصدر السابق ص ١٣٧ — ١٣٨ .
— عباس العقاد — الديمقراطية فى الاسلام ص ٩٧ .
٣ — الزمخشرى — الكشاف جـ ١ ص ٥٣٥ .

وهو ما قرره الامام الفاسى فى الامامة العظمى « وفى ابن حجر من بديع الجواب قول بعض التابعين لبعض الأمراء من بنى أمية لما قال له أليس أمركم أن تطيعونى فى قوله وأولى الأمر منكم فقال له أليس قد نزعت عنكم الطاعة إذا خالفتم الحق بقوله تعالى « فإن تنازعتم فى شيء . . . » ثم يقرر الامام الفاسى أن الشارع عز وجل « أعاد الفعـــل فى قوله الرسول أشارة إلى استقلال الرسول بالطاعة ولم يعده فى أولى الأمر اشارة إلى أنه يوجد بينهم من لا تجب طاعته ثم يبين ذلك فى قوله « فإن تنازعتم فى شيء » كأنه قيل فان لم يعملوا بالحق فلا تطيعوهم . . »(١) .

« اطيعوا الله »
« واطيعوا الرسول »
« واولى الامر منكم »
« فإن تنازعتم فى شيء »
« فردوه الى الله والرسول »

وسواء بعد ذلك أطلقنا على هذا النظام الذى يطبق القانون الاسلامى ويعمل وفقا له أى مسمى فانه يكون هو النظام الذى أشارت إليه النصوص سواء حمل اسم الخلافة أو الامامة أو امارة المؤمنين أو الأمارة أو السلطان .

وعلى ذلك فان هـــذه الأحاديث وان لم تشر صراحة إلى نظام الخلافة أو الامامة كما يزعم الدكتور متولى فانها بما اشتملت عليه من أحكام موضوعية تؤدى يقينا إلى أن نصب الامام واجب وهو ما قرره بن تيمية وغيره من الفقهاء، حينما استشهدوا بالأحاديث الواردة بتأمير الواحد فى الاجتماع العارض على أن ذلك يعد تنبيها من الشـارع عز وجل ينصرف إلى سائر أنواع الاجتماع وإذا تحققت هذه الامارة والتزمت بتطبيق القانون الاسلامى فهى الحكومة التى ابتغى الشارع تحقيقها حتى ولو أطلقنا عليها أى مسمى(٢) .

---

١ — الفاسى — الامامة العظمى (طبع حجر) ص ٤١ .
٢ — ابن تيمية - السياسة الشرعية ص١٢٩ طبعة دار الكتب العربية - بيروت — التفتازانى - شرح السعد على المقاصد جـ٢ ص٢٧٣ » .. ولهذا لا ينتظم أمر أدنى اجتماع كرفقة الطريق بدون رئيس يصدرون عن رأيه ونهيه —

وإذا كانت الأحاديث التى استشهدنا بها لم يرد فيها لفظ الخلافة فإن ذلك يرجع كما هو معلوم إلى أن أطلاق تسمية الخليفة على رئيس الدولة الإسلامية لم يتحقق فى الواقع والعمل إلا بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وتطلع المسلمون إلى من يخلفه فى القيام بمصالحهم ومن هنا سمى من يقوم مقام الرسول « خليفة » وهو ماسنقوم ببيانه عند الحديث عن ألقاب رئيس الدولة .

٣ — أما مايدعيه الدكتور متولى بالنسبة إلى الحديثين « من اطاعنى فقد أطاع الا ومن أطاع أميرى فقد أطاعنى » وحديث « من مات وليس فى عنقه بيعة مات ميتة جاهلية » ومن أنهما نسبا كذبا إلى الرسول صلى الله عليه وسلم من أولئك الذين اتخذوا من الملق والرياء والزلفى إلى الملوك والسلاطين المستبدين صناعة ومن الكذب ووضع الأحاديث بضاعة فنرد عليه بما يلى :

(أ) كنا نود لو أن الفقية الكبير وقد أراد أن يكون مؤلفه هذا من المؤلفات التى تتوج حياته العلمية الطويلة أن ينتقى الألفاظ التى يتناول بها أولئك الذين كرسوا حياتهم لخدمة السنة النبوية وأن يتعفف عن تناولهم بمثل هذه الألفاظ والدعاوى الباطلة التى لاأساس لها من الصحة والحقيقة لأن هؤلاء الذين تناولهم الدكتور متولى بمثل هذه الألفاظ التى ذكرناها هم الذين هبوا للدفاع عن الشريعة وصيانة الدين وتصدوا لبحث الأحاديث والوقوف على صحتها والتنقيب عنها وتمحيصها ونبذ غير الصحيح منها وهم الذين تعقبوا الوضاعين ونددوا بهم وحذروا من كل واحد باسمه ووضعوا الشروط الدقيقة للحديث وميزوا بين

= بل ربما يجرى مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس فينتظم أمرها به ما دام فيها وإذا هلك انتشرت الأفراد انتشار الجراد وشاع فيما بينها الهلاك والفساد ،

الحديث المقبول والمردود حتى سلمت السنة عن طريقهم من كل كيد(1) .

ب — أما فيما يتعلق بزعم الدكتور متولى بالنسبة للحديث الأول فقد رواه البخارى بسند صحيح ، فهو قد استوفى أعلى مراتب القبول لأنه متصل السند من مبدأه إلى منتهاه وليس من بين رواته من هو مشكوك فى عدالته إلى جانب سلامته من الشذوذ أو أى علة تقدح فى صحته(2) ويتفق تماما مع نص الآية الكريمة « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله . . . » كما استشهد به الطبرى وذكر سنده أيضا عن ابن حميد عن جرير عن الأعمش عن أبى صالح عن أبى هريرة(3) ، ورواه البخارى عن عبدان عن عبد الله بن يونس عن الزهرى عن أبى سلمة بن عبد الرحمن عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم(4) .

ولا يقبل بعد ذلك أن يرد هذا الحديث الدكتور متولى — وهو غير متخصص بعلم الحديث — بمثل هذه البساطة المتناهية مدعيا أنه وضع تملقا وتزلفا إلى الحكام من الذين أتخذوا الملق والرياء والزلفى إلى الملوك والسلاطين المستبدين صناعة ومن الكذب ووضع الأحاديث بضاعة . . وكان أحرى بالفقه الكبير قبل أن يلقى مثل هذه التهم الباطلة على علمائنا الأجلاء الذين حفظوا الدين ولولاهم لما كان هذا التراث الضخم الذى ننهل منه ونعتمد عليه . .

---

(1) أستاذنا الدكتور إبراهيم الشهاوى - مصطلح الحديث ص ٦٢ .

(2) لبيان شروط الحديث المقبول من المردود راجع أستاذنا الدكتور إبراهيم الشهاوى المصدر السابق ص ١٣ - ١٥ .

(3) الطبرى - جامع البيان - المجلد الثامن ص ٤٩٥ - دار المعارف .

(4) البخارى - صحيح البخارى جـ ٩ ص ٧٧ .

أن يتثبت من صحة أو عدم صحة الحديث أولا وأن يقيم الدليل على عدم صحته بالبرهان القوى لا بمثل هذه الكلمات الرنانة والسجع غير المقبول .

جـ ـ أما الحديث الثانى الذى يدعى الدكتور متولى أنه نسب كذبا إلى الرسول وهو حديث « من مات وليس فى عنقه بيعة » فهو حديث رواه مسلم متصل السند عن نافع عن عبد الله بن عمر عن الرسول صلى الله عليه وسلم[1] .

ء ـ أما مايدلل به الدكتور متولى لرد الحديث الأولى من حيث أنه يتعارض مع حديثين آخرين لهما سند أقوى وأكثر اتفاقا مع المبادىء العامة للشريعة وهما حديث « لاطاعة لمخلوق فى معصية الخالق » وحديث « من أمركم منهم بمعصية الله فلا سمع ولا طاعة » .

فنرد عليه بأن نقول للدكتور متولى ومن أين عرفت أن هذا الحديث أضعف سندا من الحديثين الآخرين وأنت لم تبين لنا ضعف سنده وقوة سند الحديثين الآخرين هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فان هذا الحديث لا يتعارض مطلقا كما يزعم الدكتور متولى مع المبادىء العامة للشريعة الاسلامية من قريب أو بعيد اللهم إلا طبقا للتفسير السطحى الذى تناول به الدكتور متولى هذا الحديث لأن هذا الحديث إذا كان يجعل طاعة الرسول من طاعة الله وطاعة الأمير من طاعته فان الحديثين الآخرين يحددان نطاق هذه الطاعة وحدودها ويضع كل منهما الضوابط الدقيقة للطاعة المفروضة على المسلمين لأئمتهم من حيث إرتباطها بطاعة الأمير لله وللرسول بحيث إذا خرجت عن طاعتهما فلا سمع ولا طاعة .

فمن أين إذن يأتى التعارض الذى يدعيه الدكتور متولى وقد سبق أن أشرنا إلى ماذهب إليه الزمخشرى والفاسى كما أن ذلك هو ماقرره محمد بن الحسن

---

(١) ابن تيمية ـ منهاج السنة جـ ١ ص ٢٧ .

والسرخسي وغيرهم من الفقهاء(١) ، إلى جانب أن هذا الحديث يتطابق مع ما تنتهى إليه الآية الكريمة « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول. » ومن أين أتى المؤلف بهذه النتيجة الغريبة التى توصل إليها ؟ .

٥ — أما حديث « من مات وليس فى عنقه بيعة مات ميتة جاهلية » الذى يدعى الدكتور متولى أن واضعيه لم يبذلوا جهداً كبيراً لإخفاء ثوب الوضع الذى لم يكن متقن الصنع . . فهذا الحديث يمكن أن يوصل إلى النتيجة التى انتهى إليها المؤلف لو أننا أخذنا بالتفسير العجيب الذى تناول به الحديث والذى انتهى به إلى التوصل إلى نتيجة غريبة مؤداها أن من ولد بعد اختيار الخليفة ، ومات قبل موته ولم يشترك ترتيبا على ذلك فى عملية اختيار خليفة جديد ، فانه يموت ميتة جاهلية ، فى حين أن هذا الحديث ليس المراد منه ما انتهى إليه الدكتور متولى ، ولكن المراد منه - فيما نرى - هو التشدد فى إيجاب الطاعة لأمراء الحق وعدم الخروج عليهم ومخالفتهم بحيث لو تم ذلك فان من يقدم على مثل هذه الأمور يموت ميتة جاهلية يؤيد ذلك مارواه البخارى من حديث ابن عباس عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال (من رأى من أميره شيئا يكرهه فليصبر عليه فان من فارق الجماعة شبرا فمات إلا مات ميتة جاهلية)(٢) أو يكون المقصود من هذا الحديث هو الارتقاء بالمسلمين والوصول بهم إلى مرحلة المجتمع المنظم وهو مالم يتحقق إلا بوجود سلطة عامة - خلافة - وهو ما انتهى إليه الكستلى أحد شارحى شرح العقائد النسفية . (٣) .

---

(١) محمد بن الحسن - السير الكبير شرح السرخسى ج ١ ص ١١٢ .
— الرازى - مفاتيح الغيب ج ٣ ص ٣٤١ .

(٢) البخارى - صحيح البخارى ج ص ٥٩ طبعة الشعب .

(٣) يقول الكستلى شارحا هذا الحديث الذى ذكره التفتازانى فى شرح =

من هذا نرى أن الحديث ليس فاسد المعنى أو لاتستسيغه العقول كما يدعى الدكتور متولى .

وفى نهاية ردنا على الدكتور متولى ننبه أننا لانقصد فيما قررناه آنفا أن نتناوله بالهجوم أو المساس به فقد سبق أن أشرنا إلى مكانته العلمية التى لايستطيع أن يغمطها أحد فى الفقه الدستورى الوضعى ولكننا أردنا أن نرد على ماأثاره الحجة بالحجة لنكشف عن مدى صحة أو عدم صحة ماأثاره من آراء فى كتابه مبادىء نظام الحكم فى الإسلام وفى النهاية نقرر كما سبق أن قرر أستاذنا الدكتور أحمد كمال أبو المجد أننى فى هذه المحاولة « لاأزيد على أن أقدم رأيا يحتمل الخطأ الصواب كما يحتمل الصواب لكننا نتورع عن التقول فى كتاب الله أو دينه بغير علم »(1) .

ثالثا : الاجماع

وإلى جانب الاستدلال بالقرآن والسنة استدل الموجبون للسلطة بمصدر ثالث من مصادر المشروعية فى الفقه الإسلامى وهو الاجماع ، حتى أنهم فى

= العقائد النسفية استدلالا على وجوب الخلافة « فإن العرب فى زمان الجاهلية كما لم يكن لهم ملة ولا نحلة يجتمعون على مقالها ويحافظون على مراسمها لم يكن لهم أيضا أمام مطاع يقوم فيما بينهم بالأنصاف والانتصاف ولهذا كانوا كالذباب الشاردة والأسود الضارية لايتبع بعضهم على بعض ولايتعبدون على سنة ولافرض فمن لم يعرف أمام زمانه وأنه فى ظل أمامة فكما عاش عيشة جاهلية فقدمات ميتة جاهلية » (الكستلى - حاشية الكستلى على شرح العقائد ص ١٨١) .

(١) أستاذنا الدكتور أحمد كمال أبو المجد - نظرات حول الفقه الدستورى فى الإسلام ص ٣٠ ، ٣١ .

مجال الاستدلال على وجوب السلطة يقدمون هذا الدليل على غيرة من الأدلة لدلالته المباشرة على وجوب الخلافة ونصب الامام .

والإجماع الذى يستدل به الموجبون السلطة هو الإجماع الذى وقع فى صدر الإسلام الأول عقب وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ، فعلى أثر وفاته صلى الله عليه وسلم قام أبو بكر خطيبا فى للناس قائلا : «ألا إن محمدا قد مات ولابد لهذا الدين من يقوم به » فبادر الكل الى قبوله ولم ينكر أحد من الحاضرين على أبى بكر مقالته بل اتفقوا معه على ذلك ووافقوه على ضرورة تنصيب من يقوم على أمر المسلمين وكان ذلك قبل إجتماع السقيفة(١) ، أما اختلافهم بعد ذلك فى سقيفة بنى ساعدة حول تعيين من يقوم على أمر المسلمين فليس من شأنه أن ينال من حجية هذا الاجماع ، لأنه ليس خلافا حول الاجماع الذى انعقد على ضرورة وجود سلطة عامة تخلف النبى صلى الله عليه وسلم فى حفظ الدين وسياسة الدنيا ، وإنما كان هذا الخلاف يدور حول الشخص الذى يتولى الامامة ، فرغم هذا الخلاف فان جميع المسلمين من مهاجرين وأنصار انتهوا إلى ضرورة وجود من يقوم مقام الرسول صلى الله عليه وسلم ينوب عنه رعاية الدين وكفالة شعائره وتنفيذ أحكامه والقيام على مصالح المسلمين ، ومن وهنا كان إجماع الفقهاء منذ صدر الإسلام الأول حتى عصرنا الحاضر على ضرورة الامامة

ولا يطعن فى حجية الاجماع الذى انعقد فى صدر الإسلام الأول ماأثاره

---

(١) الايجى والجرجانى - المواقف وشرحها ج ٨ ص ٣٤٦ والمواقف ص ٣٩٥ .

— الشهرستانى - نهاية الإقدام ص ٤٧٩ .

— الخيالى - حاشية الخيالى على شرح العقائد ص ١٠٢ .

المنكرون للسلطة الذين يرون عدم وجوب الخلافة أو يرون عدم حجية الاجماع بصفة عامة(1) وقد سبق أن فندنا آرائهم وانتهينا إلى أنه ليس من شأنها أن تطعن فى ضرورة السلطة بالنسبة للمجتمع الإسلامى لأن مخالفة الاجماع بعد انعقاده لاتطعن فى حجيته كما يقرر علماء الأصول، وإلى جانب ذلك فان القاضى عبد الجبار يرى أن هذه المخالفة ليس من شأنها أن تطعن فى حجية الاجماع لأنه «مما يبين صحة الاجماع .. ان كل من خالف فيه لايعد فى الاجماع لأنه إنما خالف فى ذلك بعض الخوارج وقد ثبت أنهم لايعدون فى الاجماع وأما ضرار فأبعد من أن يعد فى الاجماع وأما الأصم فقد سبقه الاجماع وأن كان

---

(1) ترى بعض الفرق الضالة أن الاجماع ليس بحجة ومن هذه الفرق الهشامية أصحاب هشام بن الحكم الذين يرون أن الأمة يمكن أن تجتمع على الباطل ويستشهدون بما حدث فى صدر الإسلام الأول حيث اختار المسلمون أبا بكر وتركوا «على» مع أنه أولى بالخلافة وأليق بها ولهذا يرون أن مابقى مع «على» على الإسلام إلا أربعة سلمان وعمار وأبو ذر والمقداد بن الأسود كما أن الراوندية ذهبت إلى ماذهبت إليه الهشامية حيث يرون أن الأمة اجتمعت غير خمسة أو ستة على كتمان «مانص عليه» ويزعمون أن أكثر الصحابة اجتمعوا على الخطأ فى كفهم عن معاوية ويزيد، ويقولون فى التابعين مقالتهم فى الصحابة وهذا يرجع أساسا إلى كون ابن الراوندى يذهب إلى أن أمة محمد صلى الله عليه وسلم يجوز عليها الاجتماع على الخطأ وهذه الفرقه ضالة ولايعتد برأيها.

- الملطى - التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ص١٩، ٢٠.

- أبو حسين الخياط - الانتصار تحقيق الدكتور نيبرج ص ٥، ١٦٠، ١٦١.

- الشهرستانى - الملل والنحل جـ ١ ص ٧٢ حيث يروى هذا الرأى عن النظامية من المعتزلة.

شيخنا أبو على حكى عنه مايدل على أنه غير مخالف . . . فاذا لم يكن بين أرباب المذاهب فى ذلك خلاف فقد سقط الاعتراض على ما إدعيناه من الاجماع ، إذ قد بينا أن خلاف الخوارج ومن يجرى مجراهم لايعتد به فى هذا الباب » .

وقد انتهى إلى ذلك غير القاضى عبد الجبار عدد غير قليل من الفقهاء(١) .

ويقرر الدكتور « محمد ضياء الدين الريس بأن « دليل الاجماع وأن كان مفكرو الإسلام من أهل السنة قد ساقوه على أنه دليل دينى ، وصاغوه صياغة دينية ، هو فى الواقع « برهان تاريخى » فهو يتخذ من حقائق تاريخ الأمة فى ماضيها أو فى عصور معينة من الماضى ، نماذج تصلح للقياس أو يجب أن يقاس عليها ، أو كما نقول اليوم ، بلغتنا القانونية ، ينظر إليها على أنها « سوابق قضائية » أو « دستورية » فهى اذن مصدر من مصادر التشريع لاسيما أن العصر الذى يختاره هو الذى كان فيه الإسلام فى أنقى حالاته وكان أهله يفهمون الإسلام ومبادئه على حقيقتها خير الفهم(٢) .

ومن ناحيتنا لانسلم بما انتهى إليه الدكتور الريس من تصوير الاجماع وتكييفه على هذا الوضع ، لأن مايقرره من شأنه أن ينفى عن الاجماع كونه

---

(١) القاضى عبد الجبار - المغنى جـ ٢٠ القسم الأول ص ٢٧ ، ٤٨ .
- ويرى الكستلى أيضاً عدم اعتبار رأى الخوارج فى الاجماع (حاشية الكستلى على العقائد ١٨١) .
- البغدادى - أصول الدين ص٢٧٢، ولااعتبار بخلاف الفوطى والأصم مع تقدم الاجماع على خلاف قولهما) .
- أحمد هريدى - نظام الحكم فى الإسلام ص ٨٢ .
(٢) محمد ضياء الدين الريس - النظريات السياسية الإسلامية ص ١٣٠ .

دليلا من الأدلة التى اعتبرها الشارع مصدراً للأحكام فى الشريعة الإسلامية ، وهو ما يخالف المجمع عليه فى المذاهب الاسلامية المختلفة لأهل السنة والجماعة ، الذين يعتبرون الاجماع مصدراً من المصادر الرئيسية للشريعة الاسلامية تأتى مرتبته بعد القرآن والسنة النبوية .

كما أننا لا نسلم بوجهة نظره التى يذهب فيها إلى تشبيه الاجماع وتصويره على أنه كالسوابق التاريخية أو القضائية أو الدستورية .

فمن ناحية أن الاجماع لا يعد سابقة تاريخية ولا يجوز أن يشبه بها ، فان ذلك يرجع إلى أن السوابق التاريخية قد لا تكون صحيحة من حيث وقوعها مخالفة للقانون ، وقد تكون صحيحة إذا ما وقعت وفقا لأحكام نصوصه ، فى حين أن الاجماع يتحتم أن يكون موافقا لمصادر الشريعة ومعتمدا عليها وهو ما عبر عنه رجال أصول الفقه بأن الاجماع لابد له من مستند يستند إليه من نص فى القرآن أو السنة أو قياس على أحدهما (١) .

(١) البدخشى — شرح البدخشى (مناهج العقول) ومعه شرح الأسنوى (نهاية السول) للامام جمال الدين عبد الرحيم الأسنوى ، كلاهما شرح منهاج الوصول فى علم الأصول للقاضى البيضاوى ج ٣ ص ٣١٠ — ٣١٤ .
— الأسنوى — نهاية السول فى شرح منهاج الأصول للقاضى البيضاوى ج ٣ ص ٩٢١ وما بعدها .
— عبد الوهاب خلاف — أصول الفقه وتاريخ التشريع الاسلامى طبعة سنة ١٩٤٠ ص ٣١ .
— محمد أبو زهرة — أصول الفقه ص ١٩٩ — ٢٠١ .
— زكى الدين شعبان — أصول الفقه ص ٥٦ — ٥٨ .

إلى جانب أنه على فرض وقوع السابقة التاريخية مرافقة للقانون فإنها لا تتمتع بصفة القاعدة الملزمة الواجبة التطبيق لارتباطها بتطور التاريخ ومتطلباته ، في حين أن الاجماع الذي يستشهد به مفكرو الاسلام وفقهاء السنة هو الاجماع الشرعي الذي يعتبر مصدراً للأحكام في الشريعة الاسلامية والذي تلتزم الأمة الاسلامية بالعمل وفقا لأحكامه في كل العصور وليس في العصر الذي انعقد فيه لا باعتباره سابقة تاريخية وإنما كقاعدة قانونية ملزمة ، وعلى ذلك ففقهاء السنة لا يستشهدون — كما يرى الدكتور الريس — بحقيقة من حقائق تاريخ الأمة تصلح للقياس أو يجب أن يقاس عليها لأن الاجماع إذا تحقق بشروطه التي قال بها علماء أصول الفقه الاسلامي فلا يجب إعمال القياس ، لأن إعماله هنا لا محل له ، وإنما يطبق الدليل المستمد من الاجماع مباشرة إذ لكون القياس لا يكون من الواجب إعماله إلا حيث ينتفي النص في القرآن والسنة أو لا يوجد إجماع .

أما من ناحية كون الاجماع لا يعد سابقة قضائية لأن الاجماع كما أشرنا مصدر من المصادر الرئيسية للتشريع يلتزم به القاضي وغير القاضي ، وإذا أعمله القاضي في شأن واقعة ما فان ما يعتبر حجة ليس هو السابقة القضائية وإنما هو الاجماع ، بحيث أن ما يحكم به القاضي لا يعد حجة قطعية تتمتع بصفة الالزام ، لأن القاضي قد يخطيء وقد يصيب في تطبيق الدليل بخلاف الاجماع فانه يعد حجة قطعية ، ودليلا قائما بذاته ، نظر فيه القاضي أو لم ينظر ، ولا يقبل المخالفة لا

= محمد زكريا البرديسي — أصول الفقه ص ٢٢٢ — ٢٢٥ .
— الغزالي — الاقتصاد في الاعتقاد ص ١١٣ — ١١٤ .
الآمدي — غاية المرام في علم الكلام ص ٣٧٠ ، ٣٧١ .

من القاضى ولا من غيره ، هذا بخلاف السابقة القضائية التى يجوز النظر فيها دائما ، والعدول عنها فى أى وقت ليس فقط من غير القاضى الذى حكم فى المنازعة وإنما من القاضى ذاته الذى نظر فيها ، فى الوقائع الأخرى ، التى تعرض عليه ، ذلك أن الحكم القضائى لا يتمتع إلا بحجية نسبية تتعلق بذات المنازعة التى نظر فيها القاضى .

أما كون الاجماع لا يعد سابقة دستورية لأن اعتباره كذلك من شأنه أن يشكك فى وجوب الالتزام به سواء فى العصر الذى وقع فيه أو فى العصور التالية كما هو الأمر بالنسبة السوابق التى تخرج عن نطاق النصوص .

أما ما ينتهى إليه الدكتور الريس من أن الاجماع باعتباره سابقة تاريخية أو قضائية أو دستورية يعتبر مصدراً للتشريع لا سيما أن العصر الذى وقع فيه كان الاسلام فى أنقى حالاته وكان أهله يفهمون الاسلام ومبادئه على حقيقتها خير الفهم . . فإننا وأن كنا نوافقه على اعتباره مصدراً للتشريع ولكننا نختلف معه فى المقدمات التى رتب عليها هذه النتيجة ، لأنه بناها على تكييف الاجماع على أنه سابقة تاريخية أو دستورية أو قضائية وهى ما أدى به إلى تبرير اعتباره مصدراً للتشريع بقوله « لاسيما أن العصر الذى يختاره هو الذى كان فيه الاسلام فى أنقى حالاته . . . » وهو ما قد يشكك فى عدم حيث الاجماع الذى انعقد فى أى عصر بعد الصحابة . . وهذا ما لا نوافق عليه لأن الاجماع إذا وقع فى أى عصر، عصر الصحابة أو فى عصر من العصور التالية بعد عهدهم يعد حجة ومصدراً من مصادر التشريع الملزمة للامة بأسرها ليس فقط فى العصر الذى وقع فيه وإنما فى العصور التالية ولا يمكن أولا يجوز أن نرفض تطبيق حكمه والالتزام به بحجة كونه وقع فى عصر لم يكن فيه الاسلام فى أنقى حالاته .

أما الدكتور متولى فانه سار فى الطريق حتى النهاية فى افتعال كل الحجج

والمزاعم التى يمكن عن طريقها أن يصل إلى تقرير أن الاسلام لم يوجب نظام الخلافة فبعد أن حاول هدم الاستدلال بالقرآن ثم السنة نحى نحو الاجماع . . وحتى لا أكون قد أسأت فهم ما يقرره الدكتور متولى أو أكون قد أخطأت القول فيه فاننى أنقل نص عباراته بشأن الاستدلال بالإجماع على وجوب الخلافة، يقول الدكتور متولى :

الرأى عندى أنه لا مكان للاجماع فى العصر الحديث بين مصادر الشريعة الاسلامية وبخاصة بصدد الأحكام الشرعية الدستورية » (1) .
وفى موقع آخر يقرر الدكتور متولى وهو بصدد التعرض لحجية الاجماع الذى انعقد فى عصر سابق ومدى الالتزام به فى العصور اللاحقة على انعقاده يقول :
«والرأى عندى أن الاجماع بصدد الاحكام الدستورية فى عصر سابق ، غير ملزم لعصر لاحق ، وبالتالى فهو غير ملزم لنا فى عصرنا ، وذلك لما يلى من الأسباب :

1 — أن الصحابة ـ كما ذكر الامام ابن حزم ـ قد أجمعوا ثلاث مرات، كل مرة على طريقة مختلفة من طرق انعقاد البيعة ، أولاها : أن يعهد الخليفة لمن يليه كما حدث فى اختيار عمر ، والثانية : أن يعهد الخليفة لأحد الأشخاص باختيار الخليفة كما حدث بشأن اختيار عثمان ، والثالثة : أن يدعو أحد من توفرت فيه شروط الإمامة لنفسه ويطيعه الناس ، كما حدث فى تولية على للخلافة على أننا لا ندرى لماذا لم يشر ابن حزم كذلك إلى أن بيعة أبى بكر قد تمت بطريقة مغايرة لهذه الطرق الثلاث ، ومن ذلك تتبين أن الصحابة لم يلتزموا فى ذلك الشأن من الشئون الدستورية بإجماع سابق إذ أنهم نقضوه باجماع لاحق ، هذا

(1) عبد الحميد متولى ـ مبادىء نظام الحكم فى الاسلام ص 211 .

مع ملاحظة أنهم فى كل مرة من تلك المرات يوافقون أى يجمعون على طريقة من الطرق التى تمت بها البيعة ، ولا ننسى أن الاجماع إنما كان إجماع الحاضرين من الصحابة المجتهدين فى المدينة .

٢ — أنه إذا كانت سنن الأحكام الدستورية — كما قدمنا — لا تعد تشريعاً عاما أى أنها غير ملزمة إلا فى عهد الرسول (صلى الله عليه وسلم) ، فمن باب أولى ، لا يجوز أن يعد الاجماع تشريعاً عاما ، فالاجماع - كما هو معلوم - إنما يلى السنة فى المرتبة بين مصادر الشريعة الاسلامية ، وبذلك لا يمكن أن يعد أقوى حجية من السنة .

٣ — أن الاجماع كما يقول علماء الشريعة لا يكون إلا عن دليل يستند إليه أى أنه يجب أن يستند إلى نص فى القرآن أو السنة أو القياس على أيهما فى نظر البعض كما هو شأن السنة المستقلة ، والقرآن إنما جاء بصدد الأحكام الدستورية بمبادىء عامة تصلح لكل زمان ومكان ، فلم يأت بتشريعات للتفصيلات والجزئيات التى تختلف باختلاف البيئات أى باختلاف ظروف الزمان والمكان فقد تركت التفصيلات والجزئيات لكل أمة لتشرع بصددها بما يلائم أحوالها وظروفها ، فإذا قلنا أن الاجماع الذى تعرض للتفصيلات والجزئيات مثل طريقة البيعة للخليفة فى عصر مضى يعد تشريعا عاما أى صالحا لكل زمان ومكان فإن ذلك مخالف لروح الآيات القرآنية بصدد الاحكام الدستورية ، فضلا عن أنه مما يؤدى إلى الجمود وإلى الحرج - مع أن المرونة . . . . هى إحدى خصائص الشريعة الاسلامية ، ومبدأ نفى الحرج ... هو من المبادىء التى يجب أن تبقى سيطرتها تامة على جميع التشريع الاسلامى .

٤ — أن القرارات التى صدرت بالاجماع فى العصور الماضية إنما صدرت - كما هو معلوم - باتفاق المجتهدين الذين يشترط فيهم شروط خاصة من ناحية

علوم اللغة وعلوم الكتاب والسنة ، وهذه الشروط إنما تؤهلهم فحسب — كما يقول بحق الاستاذ الأكبر الشيخ شلتوت — إلى أن يكونوا أرباب الاختصاص فيما يتصل من التشريعات بأصول الحل والحرمة في دائرة مارسم القرآن من قواعد تشريعية ، فلا اختصاص لهم إذا في وضع تشريعات دستورية لاسيما إذا روى أو ادعى أنها كذلك لزمان ومكان غير زمنهم ومكانهم ونجد للأستاذ خلاف رأيا يماثل هذا الرأى :

٥ - وأخيرا فانه يجدر بنا أن نشير إلى ما أثير بين العلماء من خلاف حول الاجماع . . وكان خلافا لم يعرف مثله عن مبدأ أو أصل غيره من مبادىء أو أصول التشريع الاسلامى ، حتى ليغدو من المتعذر - فيما نرى - أن يوضع بين مصادر الشريعة المتفق عليها ، فلقد اختلفوا فى تعريفه وبيان أركانه كما اختلفوا فى إمكان معرفته والاطلاع عليه ، بل وصل بهم الخلاف إلى حد التشكك فى حجيته ، ثم اختلف الذين قالوا بأنه حجة شرعية فيما إذا كان يجب أن ينقل بالتواتر أو يكتفى بخبر الواحد كما اختلفوا بصدد المواضيع التى يعد حجة فيها فقال البعض أنه حجة فى الأحكام الشرعية العملية فحسب .

إلى مثل هذا الحد كثر الخلاف حول الاجماع حتى أن الاستاذ الشيخ شلتوت كتب يقول « لا أكاد أعرف شيئا اشتهر بين الناس على أنه أصل من أصول التشريع ثم تناولته الآراء واختلفت فيه المذاهب من جميع جهاته كهذا الأصل الذى يسمونه الاجماع » .

الخلاصه : والحديث لازال للدكتور متولى - نعود فى النهاية إلى ماذكرناه فى البداية من أنه لا مكان للاجماع بين مصادر الأحكام الدستورية فى الشريعة الاسلامية ، فى عصرنا هذا ، فاذا عرفنا ماتقدم وعرفنا وسلمنا بما قدمنا من البيانات البياناب ، وإذا صح أن الاجماع - كما يقول الباحثون - كان هو الأساس

الذى بنيت عليه نظريات أهل السنة فى الخلافة تبين لنا مدى النتائج الخطرة التى تترتب على الأخذ بهذا الرأى فى عالم الأحكام الشرعية الدستورية (١) .

هذا تفصيل ما ارتآه الدكتور متولى بالنسبة لاستدلال جمهور الفقهاء بالاجماع على وجوب الخلافة ، ورأيه فى الاجماع بصفة عامة كمصدر من المصادر التشريعية التى يعتمد عليها جمهور الفقهاء من أهل السنة والجماعة فى استنباط الأحكام ، ويرجع هذا المسلك كما أشرنا إلى أن الدكتور متولى أخذ يفتعل الوسائل ويختلق الحجج للوصول إلى هدم الأدلة التى استدل بها الجمهور على وجوب الخلافة ، حتى يتسنى له الوصول إلى النتيجة التى أراد الوصول إليها ،

فقد بدء مسلكه كما بينا فى هدم استدلال جمهور الفقهاء بالقرآن على وجوب الخلافة وأثار حججا واهية للانتهاء إلى أن القرآن الكريم لم يرد فيه مايؤدى إلى وجوب مثل هذا النظام ، ثم عرج إلى السنة النبوية فافتعل تقسيما من عنده لها ، وقسمها إلى سنن دستورية وأخرى غير دستورية ، وقرر أن النوع الأول كان موقوتا بعصر الرسول فلا يكون واجب التطبيق بعد عصره فى حين أن معظم هذه الأحاديث التى يشك الدكتور متولى فى حجيتها قواعد موضوعية تنظم علاقة الحكام بالمحكومين وواجبات رئيس الدولة - الخليفة - ووجوب الطاعة له إذا ما أدى ماعليه للأمة ، ثم انهال تعريضا وتجريحا على علماء الأمة وفقهائها بتهم باطلة لا أصل لها من الصحة والحقيقة منتهيا إلى تفسير عجيب لبعض الأحاديث ومدعيا بوجود تعارض بين البعض الآخر منها مع أحاديث أقوى منها فى السند والتوافق مع المبادىء العامة فى الشريعة الاسلامية ، وانتهينا إلى أن رأيه ليس فقط غير صحيح وإنما ينم على عدم الالمام الكافى بمصادر الشريعة والوقوف على أحكامها فى هذا النطاق .

---

١ - عبدالحميد متولى-مبادىء نظام الحكم فى الاسلام ص ١١١ ، ٢٢٣- ٢٢٧.

أما فيما يتعلق بما أثاره بالنسبة للاجماع الذى استدل به الموجبون للسلطة فقد أفصح عن نواياه وبان على حقيقته وانتهى إلى النتيجة التى سعى إليه منذ البداية . . . فالاجماع كما أشرنا يعد الدليل الصريح والمباشر الذى استدل به الجمهور من الفقهاء فى المذاهب الاسلامية المختلفة على وجوب نظام الخلافة . . . وإذا استطاع الدكتور متولى أن يصل إلى هدم الاستدلال بهذا الدليل — بعد أن تصور أنه هدم الأدلة المستمدة من القرآن والسنة — فانه لايبقى بعد ذلك أمام جمهور الفقهاء أى مستند يعتمدون عليه فى القول بأن الاسلام أوجب وجود مايسمى بنظام الخلافة وأنه ليس من بين نظمه أو قواعده مايؤدى إلى ضرورة تحقق مثل هذا النظام وتبقى دعواهم فى هذا النطاق عارية عن أى دليل يؤيدها ، ويصبح قول فقهاء الأمة طوال أربعة عشر قرنا من الزمان فى وجوب هذا النظام على غير أساس لأنه لايقوم على أى دليل من أدلة الشرع لأن الدكتور متولى استطاع بجرة قلم وبخيال خصيب أدى به إلى تمزيق مصادر الشريعة وأصولها المجمع عليها وأن يهدم كل الأدلة على وجوب الخلافة . . . بل واستطاع أن يهدم معظم مصادر الشريعة مقررا بأنها لاتصلح مصدرا للأحكام الدستورية فى العصر الحديث . . فهذه هى النتائج المباشرة التى ابتغى الدكتور متولى الوصول إليها بما فيها من تطاول على الاسلام وقواعده وأصوله العامة . . . وقد مكثت أياما وليالى أمام ما كتبه وما انتهى إليه من نتائج أراجع نفسى لعلى أكون قد أخطأت حقيقة ماينتهى إليه أو أصل إلى أنه قد أخطأ سهوا فى تفسير النصوص أعمالا لحسن الظن .. . وابتعاد عن الوصول إلى القول بأن الفقيه الكبير قد قصد هذه النتائج وأرادها منذ البداية . . بما فى طياتها من الاساءة إلى الاسلام وقواعد شريعته وفقهائه . . . لولا أنى فى كل مرة أقف عاجزا حتى عن الوصول إلى القول بأن ماقاله انما هو كبوة فقيه كبير قدم للفقه الوضعى مؤلفات قيمة وتعلم

على يديه أجيال عديدة . . لأن عباراته صريحة ومبتغاه واضح لايحتاج إلى تأويل أو تفسير أو الأخذ به على غير ظاهره .

وإذا كانت النتائج التى وصل إليها الدكتور متولى ليست غريبة على الفكر الاسلامى ، ولا أقول الفقه الاسلامى ، لأنه برىء منها لاسيما فى مطلع العشرينات منذ أن نادى الشيخ على عبد الرازق بآرائه الشهيرة التى تصدى لها العلماء والفقهاء دحضوها وبينوا فسادها . . الا أن مسلك الأستاذ على عبد الرازق لايحمل الخطورة التى تنطوى عليها آراء الدكتور متولى لجملة من الأسباب :

أولها : أن الأستاذ على عبد الرازق حين قال بأن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن من بين أهداف مابعث من أجله أو من متطلبات رسالته اقامة حكومة وأن الوحدة التى وجدت فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم لم تكن وحدة سياسية ولم يكن فيها أى معنى من معانى الدولة والحكومة ، وحدة دينية خالصة من شوائب السياسة . . . وحدة الايمان والمذهب الدينى . . لا وحدة الدولة ومذاهب الملك [1] كما أنه حين ذهب إلى أن الحكومة التى شيدها الخلفاء . من

---

(١) يقول الاستاذ على عبد الرازق فى كتابه الاسلام وأصول الحكم ص٧٦ : « ألتمس بين دفتى المصحف الكريم أثرا ظاهراً أو خفيا لما يريدون أن يعتقدوا من صفة سياسية للدين الاسلامى ، ثم التمس ذلك الأثر مبلغ جهدك بين أحاديث النبى صلى الله عليه وسلم . . تلك منابع الدين الصافية فتناول بديل وعلى كثب منك فالتمس منها دليلا أو شبه دليل ، فانك لن تجد عليها برهان إلا ظنا ، وأن الظن لايغنى عن الحق شيئا . . ، الاسلام دعوة دينية إلى الله تعالى ومذهب من الاصلاح لهذا النوع البشرى ، وهدايته إلى مايدنيه من الله جل شأنه ويفتح له سبيل السعادة الأبدية التى أعدها الله لعباده الصالحين . هو وحدة دينية أرادالله جل شأنه أن يربط بها البشر أجمعين وأن يحيط بها أقطار الأرض كلها . . . =

بعده صلى الله عليه وسلم كانت حكومة مدنية لاأساس لها من الشرع (1) فان

= تلك دعوة قدسية ظاهرة لهذا العالم أحمره وأسوده أن يعتصموا بحبل الله الواحد وأن يكونوا أمة واحدة يعبدون إلاها واحدا ويكونون فى عبادته أخوانا .إ. . »

ثم يتساءل الأستاذ على عبد الرازق (ص ٥٧) إذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم قد أسس دولة سياسية أو شرع فى تأسيسها فلماذا خلت دولته إذن من كثير من أركان الدولة ودعائم الحكم . . ؟ ولماذا لم يعرف نظامه فى تعين القضاة والولاة ؟ ولما لم يتحدث إلى رعيته فى نظام الملك وقواعد الشورى ؟ ولماذا ترك العلماء فى حيرة واضطراب من أمر النظام الحكومى فى زمنه ؟ ولماذا ؟ولماذا ؟ .

وينتهى الأستاد على عبد الرازق ص ٨٣ إلى القول بأن الوحدة التى وجدت أيام النبى هى وجده دينية ولا مدخل للسياسة فيها . . . وهو الرأى الذى أشرنا إليه فى المتن

(١) على عبد الرازق — الاسلام وأصول الحكم ص ٩١ ، ٩٢ حيث يقول : « لم يكن خافيا على العرب أن الله تعالى قد هيأ لهم أسباب الدولة ومهد لهم مقوماتها وحين قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذوا يتشاورون فى أمر تلك الدولة السياسية التى لم يكن مناص من أن يبنوها على أساس وحدتهم الدينية التى حلفها فيهم النبى صلى الله عليه وسلم . . كانوا يومئذ يتشاورون فى مملكة تقام ودولة تشاد وحكومة تنشأ انشاء ، ولذلك جرى على لسانهم يومئذ ذكر الامارة والأمراء والوزارة والوزراء ، وتذاكروا القوة والسيف والعزة والمنعة والبأس والنجدة وما كان ذلك الاخوضا فى الملك وقياما بالدولة حتى تمت البيعة لأبى بكر فكان هو أول ملك فى الإسلام وفى موقع آخر قرر الشيخ على عبد الرازق : « كان معروفا للمسلمين يومئذ أنهم انما يقدمون على اقامه حكومة مدنية دنيوية لذلك استحلوا الخروج عليها والخلاف لها وهم يعلمون أنهم انما =

الفقهاء قد تصدوا لبيان فسادما انتهى إليه (١) حتى أصبح الكتاب وما يحتويه من آراء عاريا عن أى دليل .

في حين أن الآراء التي قال بها الدكتور متولى فى كتابه لم يتصد لها فقهاء الشريعة لبيان عدم صحتها وقد مضى على نشرها أكثر من ست سنوات وطلاب الحقوق يتداولونه وإذا ما استبان لنا أن دارسى هذا الكتاب معظمهم ليس لديه الالمام الكافى بنظرية الاسلام السياسية ، إلى جانب أن دراستهم لا تؤهلهم إلى الوقوف الحقيقى على مصادر الشريعة ومنابعها الأصلية حتى يستطيعوا الحكم على ما ارتآه الدكتور متولى من نتائج ومن هنا تبدو أمامهم كحقائق مسلم بها .

ثانيها : كما أن الشيخ على عبد الرازق لم يحاول أن يتعرض لأدلة الأحكام فى الشريعة الاسلامية ، كما فعل الدكتور متولى مكتفيا بتقرير أن الاسلام لم يوجب

= يختلفون فى أمر من أمور الدنيا لا من أمور الدين، وانهم إنما يتنازعون فى شأن سياسى لا يمس دينهم ولا يزعزع ايمانهم .. » .

(١) أنظر فى هذه الردود :

— الشيخ محمد بخيت المطيعى - حقيقة الاسلام وأصول الحكم .
— الأستاذ الأكبر الشيخ محمد الخضر حسين - نقد كتاب الاسلام وأصول الحكم .
— السنهورى - الخلافة ص ٣٧ وما بعدها .
— محمد يوسف موسى - نظام الحكم فى الاسلام ص ٢٤ وما بعدها .
— الشيخ احمد هريدى - نظام الحكم فى الاسلام ص ٣٧ وما بعدها .
— احمد عبد المنعم البهى - نظام الحكم فى الاسلام ص ١٠ وما بعدها .
— ضياء الدين الريس - النظريات السياسية الاسلامية ص ١٤٨ - ١٥١ .

نظام الخلافة وبمعنى أدق أنه ليس من بين ما يستهدفه الاسلام أو يحتم وجوب اقامته « دولة » لأنه دعوة خالصة لله عز وجل ، إلا أن الشيخ على عبد الرازق لم يحاول المساس بأصول الشريعة وقواعدها العامة فى حين أن الدكتور متولى صال وجال فى مصادر الشريعة واعتبر مصادر وأهدر أخرى ووضع شروطا من عنده لا أساس لها من الشرع لكى يصح أن تعد بعض المصادر ذات حجية وهو الأمر الذى لا يجوز قبوله أو الركون إليه .

ثالثها : أن الشيخ على عبد الرازق قد روى عنه أنه عدل عن آرائه التى قال بها وعاد إلى رأى أهل السنة والجماعة (١) ، فى حين أن الدكتور متولى وقد أعطى لنفسه الحق فى التصدى للأحكام الدستورية الاسلامية واعتبر نفسه مجهداً فى نطاقها ، بل أكاد أستشف من صريح عباراته فى أكثر من موقع أنه ينتهى إلى أن فقهاء المسلمين ليسوا أهلا للاجتهاد فى نطاق الأحكام الدستورية الاسلامية لأنهم ليسوا من أرباب الاختصاص فيها (٢) ، إذن فهو يعتبر نفسه من أرباب الاختصاص فى هذا الفن دون غيره من الفقهاء المسلمين لأن هؤلاء يجب أن يقتصر دورهم - كما يذهب - على الاجتهاد فى نطاق الحل والحرمة أما فى نطاق المسائل الدستورية فهم ليسوا مؤهلين لها ولا اختصاص لهم فى نطاقها وهذا ما لم يجرؤ عليه على عبد الرازق أو غيره ممن كتبوا فى هذه المسائل اللهم إلا ما أشار إليه الدكتور متولى من آراء لبعض الفقهاء المحدثين .

بعد هذا التمهيد فى بيان خطورة ما انتهى إليه الدكتور متولى نعود إلى ما قدمه من « البيانات البينات » التى قال بها ليهدم استدلال جمهور الفقهاء بالاجماع

---

(١) مصطفى صبرى - موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين جـ ٤ ص ٣٢٢ .

(٢) عبد الحميد متولى - مبادىء نظام الحكم فى الاسلام ص ٢٢٦

على وجوب الخلافة مقررا أن الاجماع السابق لا يعد حجة فى عصورنا الحديثة فنقرر ما يلى :

١ — لا نسلم بما ذهب إليه الدكتور متولى من عدم اعتبار الاجماع من بين مصادر الشريعة الاسلامية فى العصر الحديث وبخاصة فى المسائل الدستورية كما يقول ، لأن الاجماع وإن كان يشترط فيه كما يقول علماء الأصول « اتفاق جميع المجتهدين » (١) ، فان التعرف على رأيهم لبيان وقوع الاجماع من عدمه وان كان ليس بالأمر الهين لانتشار الفقهاء فى مختلف البلاد مع ما صاحب ذلك من صعوبة وسائل المواصلات فى الماضى إلا أنه ليس محال الوقوع لا فى العقل ولا فى الشرع كما يقرر الشهرستانى (٢) ، وينطبق ذلك أيضاً حتى بالنسبة لايامنا

---

(١) البدخشى - شرح البدخشى « مناهج العقول » ج ٤ ص ٢٧٣ حيث يعرف الاجماع بقوله « هو اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر من الأمور » .

— الاسنوى - نهاية السول فى شرح منهاج الأصول للقاضى البيضاوى ج ٣ ص ٨٥١ حيث قرر نفس التعريف .

— عبد الوهاب خلاف - علم أصول الفقه وتاريخ التشريع الاسلامى ص٢٧ .

— محمد أبو زهرة - أصول الفقه ص ١٨٥ .

— زكى الدين شعبان - أصول الفقه الاسلامى ص ٤٣ .

— زكريا البرديسى - أصول الفقه ص ٢١٦ .

(٢) الشهرستانى - نهاية الاقدام ص ٤٨٨ .

— سيف الدين الآمدى - غاية المرام فى علم الكلام - طبعة المجلس الاعلى للشئون الاسلامية تحقيق حسن محمود عبد اللطيف سنة ١٣٩١ هـ ١٩٧١ م ص ٣٦٤ .

هذه لا سيما بعد التقدم الكبير فى وسائل المواصلات وسهولة التعرف على آراء مجتهدى الأمة - وإذا ما رأينا أنه فى بلد كالولايات المتحدة الأمريكية يمكن التعرف على آراء مئات الملايين من الناخبين فى بضع ساعات يمكن لنا أن نصل إلى القول بأنه يمكن التعرف على آراء جميع المجتهدين بيسر وسهولة والتأكد من وقوع الاجماع من عدمه وإذا ما وافق الكل على أمر من الأمور فانه يكون ليس فقط فى المسائل العادية التى نعتبرها نحن الآن ضمن مسائل القانون الخاص، وإنما أيضا فى المسائل الدستورية لأن الفقه ليس له دائرة مرسومة يحظر على الفقهاء الخروج عنها كما يتوهم الدكتور متولى ، حيث حاول أن يسلب الفقهاء المسلمين الحق فى الاجتهاد فى نطاق المسائل الدستورية .

٢ - أما ما يدعيه الدكتور متولى من أن الاجماع فى عصر سابق لا يعد ملزماً لعصر لاحق ومن ثم يعد غير ملزم لنا ، فإن مثل هذا القول يخالف ما ذهب إليه جمهور الفقهاء فى المذاهب الاسلامية لأهل السنة والجماعة الذين يرون أن الاجماع إذا انعقد فى عصر من العصور يعد حجة شرعية ملزمة ليس فقط فى العصر الذى وقع فيه وإنما فى كل العصور التى تلى هذا العصر ، ولا اعتبار لما ذهب إليه الدكتور متولى فى هذا النطاق لانه على غير أساس ولا يقوم على دليل كما أنه لا يعد من علماء الشريعة ولا من أرباب الاختصاص فيها لعدم توفر الشروط الخاصة بالمجتهد فيه كما بينها علماء الاصول ومن ثم فلا يركن لما ينتهى إليه (١) .

٣ - أما ما يدعيه من أن الامام ابن حزم قد ذكر أن الصحابة أجمعوا ثلاث مرات كل مرة تختلف عن الأخرى ، وهو ما انتهى به إلى القول بعدم

(١) ابن حزم - الفصل فى الملل والأهواء والنحل ج ٤ ص ١٦٧ - ١٧٠ .

حجية الاجماع الذى انعقد فى عصر سابق بالنسبة لعصر لاحق حتى أنه أخذ على ابن حزم أنه اسقط طريقة اختيار أبى بكر للخلافة ، فى حين أن ابن حزم لم يسقط طريقة اختيار أبى بكر للخلافة كما يدعى الدكتور متولى كما سنرى عندما ننقل ما قاله ابن حزم لنبين خطأ ما انتهى إليه الدكتور متولى ، ولعل مرجع ذلك أن الدكتور متولى قد فاته أن يرجع إلى آراء ابن حزم فى مراجعها الاصلية وإنما رجع فى ذلك لكتاب لاستاذنا الشيخ محمد أبى زهرة عن ابن حزم وإلى كتاب للاستاذ عبد القادر عودة عن « الاسلام وأوضاعنا السياسية » ، وفيما يتعلق بما قرره عن ابن حزم فاننا سننقل عن ابن حزم مقالته انرى مدى صحة ما انتهى إليه ، يقول ابن حزم (١) بعد أن تعرض لمختلف الآراء التى قيلت فى طرق انعقاد عقد الامامة وبين فساد بعضها وصحة البعض الآخر منها « فاذا قد بطلت هذه الأقوال كلها فالواجب النظر فى ذلك على ما أوجبه الله تعالى فى القرآن والسنة واجماع المسلمين كما افترض علينا الله عز وجل إذ يقول « وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فان تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر » فوجدنا عقد الامامة يصح بوجوه (أولها) وأفضلها وأصحها أن يعهد الامام الميت إلى انسان يختاره اماما بعد موته ، وسواء فعل ذلك فى صحته أو فى مرضه وعند موته ، إذ لا نص ولا اجماع على المنع من أحد هذه الوجوه ، كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بأبى بكر .. وهذا الوجه الذى نختاره ونكره غيره لما فى هذا الوجه من اتصال الامامة

---

(١) مصطفى صبرى - موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين جـ ٤ ص ٣٥٠ .

— عبد الوهاب خلاف - السياسة الشرعية ص ٤٥ - ٤٦ ، حيث يبين كل منهما أن من أسباب قفل باب الاجتهاد هو تصدى غير المجتهدين للاحكام الشرعية .

وانتظام أمر الاسلام . (والثانى) إن مات الإمام ولم يعهـد إلى أحد أن يبادر رجل مستحق الامامة فيدعو لنفسه ولا منازع له ففرض أتباعه والانقياد لبيعتـه والتزام امامته وطاعته كما فعل على إذ قـُـتِل عثمان ... (والوجه الثالث) أن يصير الامام عند وفاته اختيار خليفة المسلمين إلى رجل ثقة أو إلى أكثر من واحد كما فعل عمر رضى الله عنه عند موته » . . ويقرر ابن حزم أن الاجماع انعقد بالنسبة إلى الطريقة الأخيرة على عدم جواز أن يؤخر اختيار الخليفة أكثر من ثلاث ليال منذ اللحظة التى مات فيها الخليفة استدلالا بما أشار عمر على المسلمين فى هذا النطاق .

ومما قرره ابن حزم نقرر ما يلى :

(ا) ليس صحيحا أن إبن حزم يرى أن الاجماع السابق غير ملزم وهو ما يستدل من أنه يرى أن المعتمد فى صحة الآراء كلها ما قام على ما أوجبه الله فى القرآن أو ما جاء فى السنة أو ما كان وفقا لاجماع المسلمين وما يقرره عند الحديث عن الطريقة الأولى من عدم وجود اجماع يحول دون صحة العهد إذ لو وجد اجماع لما كان العهد من الإمام السابق إلى من يراه صالحا للولاية العامة على المسلمين صحيحا .

(ب) أن ابن حزم فى نطاق بيان الطرق التى يصح بها عقد البيعة بذكر طرقا ثلاثة كما بينا وفى بيان كل طريقة من هذه الطرق لا يدعى ابن حزم أن اجماعا قد وقع مخالفـا للاجماع السابق عليـه كما أنه لا يستدل على حجية هـذه الطرق بتقرير أن اجماعا قد وقع لتقرير صحتها وإنما يستدل على صحة الطريقة الأولى ببعض السوابق التى حدثت فى الدولة الاسلامية من شأنها أن تؤدى إلى مشروعيتها ـ كما يرى ابن حزم ـ كعهد الرسول إلى أبى بكر وعهد أبى بكر لعمر ، ولم يزد ابن حزم فى تقرير جواز العهد ـ الطريقة الأولى ـ عن الاستشهاد بهذه السوابق

وتقدير عدم وجود « نص أو اجماع » يخالفها . كما أن حزم فى بيانه للطريقة الثانية التى قال بها وهى أن يدعو أحد مستوفى الشروط لنفسه إذا لم يكن له منازع فينقاد له الناس ويدخلون فى بيعته استشهد كا فعل بالنسبة للطريقة الاولى ببعض السوابق التى وقعت فى صدر الاسلام الأول وهى واقعة تولية على رضى الله عنه فعلى أثر موت عثمان دعا على إلى نفسه — كما يرى ابن حزم — ولم يكن له منازع ينازعه فى الخلافة فدخل الناس فى طاعته وكما فعل بن الزبير على أثر موت يزيد بن معاوية حين دعا إلى نفسه وبويع بالخلافة فى مكة (١) ، وكما فعل خالد بعد مقتل من أمرهم رسول الله فى قيادة الجيش فى إحدى المعارك الحربية ، وهنا لم يزد ابن حزم عن الاستدلال بهذه السوابق ولم يقل أن الاجماع انعقد على صحة هذه الطريقة من طرق انعقاد الامامة لانه لا يخفى على ابن حزم عدم انعقاد الاجماع عليها لعدم وقوعه لوجود بعض المخالفين لعلى ولابن الزبير كما أن واقعة تولى خالد قيادة الجيش لا تصلح لصحة هذه الطريقة واضفاء المشروعية عليها ، أما الطريقة الثالثة وهى تفويض واحدا أو أكثر من الموثوق بهم من قبل الخليفة السابق لاختيار الخليفة الجديد كما فعل عمر ... ففى كل هذه الطرق التى ذكرها ابن حزم لم يدع بوقوع الاجماع وإنما استدل ببعض السوابق أو القول بعدم وقوع اجماع يحول دون صحتها وكلا الامرين لا يؤدى إلى القول بأن الاجماع انعقد على صحة أى طريقة منها .

وقد سبق أن أشرنا إلى أن الاجماع انعقد على أمر واحد هو أن اختيار الخليفة للولاية العامة له طريق واحد هو البيعة العامة التى تقابل الانتخاب فى الفقه الدستورى المعاصر وأن الطرق التى تولى بمقتضاها

---

(١) القلقشندى — مآثر الانافة ج ١ ص ١٢٣ .

الخلفاء الراشدين لم تكن سوى تطبيقات للبيعة التى انعقد الاجماع على صحتها دون غيرها من الطرق وأن ادعاء الاجماع على أى طريقة سواها غير صحيح سواء روى هذا عن ابن حزم أو غيره من الفقهاء لأن الطرق الأخرى التى ادعى البعض — كما سنرى — لم تكن سوى تفسير غير سليم لبعض السوابق الدستورية التى حدثت فى صدر الاسلام الأول .

٤ — كما أن الدكتور متولى يخلط بين الاجماع الأصولى وبين العدد الذى يصح به اختيار الخليفة وهذا واضح من قوله « ويلاحظ أن البعض لم يكن يرى أن انعقاد البيعة لعلى قد تم بالاجماع » (١)، وشتان بين القول بأن الاجماع يعد مصدراً من مصادر وجوب الخلافة وبين القول بالاجماع على اختيار خليفة من الخلفاء لأن الأول أساس لوجوب الخلافة وهذا قد تم فى العصر الأول للاسلام بعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم وبه نستشهد على وجوبها حتى عصرنا هذا أما الثانى فهو يتعلق بالعدد الذى يصح به اختيار الخليفة من جمهور الناخبين وهو كما نرى أن الرأى الصواب فى هذا الصدد كما أشرنا بأنه هو الرأى الذى يتطلب الأغلبية ، كما أنه لم يدع أحد من الفقهاء الذين لرأيهم اعتبار فى الفقه الاسلامى باشتراط الاجماع على اختيار الخليفة ، إلى جانب أن من اشترط الاجماع فوق أن رأيهم لا يعد حجة فى الفقه الاسلامى — كالأصم والفوطى كما قرر الشهرستانى (١) — كان يقصد أساسا الطعن فى مشروعية خلافة على وهو ما لم يسلم به جمهور الفقهاء فى الفقه الاسلامى .

٥ — ان ما يدعيه الدكتور متولى من اهدار حجية الاجماع فى المسائل الدستورية لأنه أدنى مرتبة من السنة ، والسنة ، كما يرى هو - فى نطاق المسائل

---

(١) عبد الحميد متولى — مبادىء نظام الحكم فى الاسلام ص ٢٢٣ .

الدستورية ليست ملزمة ولا تعد تشريعا عاما بعد عصر الرسول صلى الله عليه وسلم غير صحيح ولا نستطيع أن نسلم له به لأنه لايقوم على دليل وفيه اهدار لمصدرين عظيمين من مصادر الشريعة الإسلامية .

(٦) أما مايقرره الدكتور متولى من أن الاجماع لابد له من دليل يستند عليه من القرآن أو السنة أو القياس ، ولما كان الدكتور متولى ينكر حجية السنة كما أشرنا ، إلى جانب أنه يهدر القياس ويرى أنه غير ملزم لافى نطاق المسائل الدستورية ولا فى نطاق القواعد القانونية العادية (١) فانه يحتم أن يكون الدليل الذى يستند إليه من الأدلة المنصوص عليها فى القرآن الكريم وهنا يقرر الدكتور متولى كما بينا أن القرآن لم يأت فيما يتعلق بالأحكام الدستورية الا بمبادىء عامة وهو مايؤدى إلى أنه إذا أتى الاجماع متعرضا للتفصيلات والجزئيات فانه يكون مخالفا للقرآن ، فوق أن مثل هذا الاجماع يؤدى إلى الجمود وعدم المرونة مع أن المرونة هى احدى خصائص الشريعة الاسلامية ، ومبدأ نفى الحرج من المبادىء

---

(١) عبد الحميد متولى — مبادىء نظام الحكم فى الاسلام ص ٢٢٧ وما بعدها ، وفى هذا النطاق يقرر الدكتور متولى أنه لايصلح مصدرا للأحكام الدستورية فى العصر الحديث وقدعنون للتدليل على ذلك بعنوان قال فيه « أسباب نقد القياس فى هذا المقام ، فأرجع ذلك لسببين الأول أن القياس ليس مصدرا من مصادر القانون الاسلامى ، والسبب الثانى أنه لو سلم جدلا باعتباره مصدرا للقانون بوجه عام فهو لايمكن أن يعد مصدرا من مصادر القانون الدستورى فى عصرنا هذا وبالتالى لايمكن أن يعد من مصدر الأحكام الدستورية فى الشريعة الاسلامية فى هذا العصر ، ولا يمكن أن يكون له مكان بأى صورة من الصور فى ميدان القانون الدستورى (راجع مايراه فى هذا الخصوص ص ٢٢٧ ، ٢٥٣) . وحيث أن الرد على مزاعم الدكتور متولى فى القياس تخرج عن نطاق دراستنا فاننا ندعه لغيرنا لكى يبين له كون القياس من المصادر الرئيسية فى الفقه الاسلامى .

التى يجب أن تبقى سيطرتها تامة على جميع التشريع الإسلامى ووجه مخالفة الاجماع للقرآن هو أنه يخالف مسلك القرآن الكريم فى ابتعاده عن التفصيلات والجزئيات والاجماع ينعقد على جزئية معينة ويستدل الدكتور متولى لبيان وجه التعارض وعدم المرونة والجمود الذى يمكن أن يؤدى إليه . . الاجماع مخالفا بذلك نصوص القرآن بالاجماع الذى وقع على طريقة البيعة للخليفة ... فطريقة إختيار الخليفة مسألة تفصيلية يؤدى الإلتزام بها إلى الوقوع فيما أشار إليه ونرد عليه بأن نقرر أن الاجماع الذى وقع هو الاجماع الذى انعقد على وجوب الخلافة وعلى أن طريق تحقيق هذا الوجوب هو البيعة العامة وكلاهما لايستطيع مدع القول بأنهما من المسائل التفصيلية التى تختلف باختلاف الزمان والمكان . . . أما الطريقة التى تتم بها البيعة والوسائل التى يتعرف بمقتضاها على آراء الناخبين فهى من التى لم يدع أحـــد وقوع الاجماع فيها ، بل هى من المسائل التى تعد خارج نطاق المنصوص ، أو خارج نطاق الشريعة كما يعبر بعض الفقهاء[1] وانما ترتبط بظروف الزمان والمكان ومايتلائم مع المصلحة العامة للمجتمع الاسلامى على ضوء ما أوجبه الشرع بمقتضى الاجماع على وجوب الامامة والاجماع على أن الطريق إلى تحقيق ذلك الوجوب هو البيعة العامة .

(٧) أما يدعيه الدكتور متولى من أن المجمعين الذين أجمعوا فى عصور سابقة يشترط فيهم شروط خاصة ، كالوقوف على علوم الفقه والكتاب والسنة وهذه تؤهلهم فحسب إلى الاجتهاد فى نطاق الحل والحرمة فيما يخرج عن نطاق الأحكام الدستورية لأنهم ليسوا من أرباب الاختصاص فى هذه المسائل والدكتور متولى يستند فى هذا الرأى إلى ماقرره الشيخ شلتوت فى هذا الصدد[2]

(١) رشيد رضا — تفسير المنار جـ ٥ ص ١٩٨ — ١٩٩ .
— محمد اسد - منهاج الاسلام فى الحكم ص ٦٢ .

(٢) يقول الشيخ محمود شلتوت «وكذلك ليس « أولو الامر » خصوص =

فهذا مما لانسلم به إلا للدكتور متولى أو الشيخ شلتوت لأن الفقه ليس له دائرة مرسومة لايتعداها إلى غيرها من المسائل ، كما أن دائرة الحل والحرمة لاتنصرف إلى جانب واحد من جوانب الحياة وإنما تتعدى إلى كل جانب من جوانبها بما فيها أحوال السلم والحرب والزراعة والتجارة والصناعة والإدارة والسياسة التى ادعى الدكتور متولى مستنداً إلى ما قرره الشيخ شلتوت من أن الفقهاء المسلمين ليسوا من أرباب الاختصاص فى نطاقها ومثل هذا القول تهجم جرىء واتهام باطل لعلماء الشريعة وفقهائها لانقبله ولا نسلم به فنرفضه من أساسه رغم تحفظ الشيخ شلتوت بقوله « مع عظيم احترامنا لهم » حقيقة أن بعض علماء الشريعة فى الأزمنة الحاضرة قد فاتهم متابعة بعض الفنون الحديثة ... إلا أن ذلك لايعنى مطلقاً أنهم ليسوا من أرباب الاختصاص فيها بحيث نقفل أمامهم طريق الاجتهاد فى نطاقها .. ونفتحه على مصراعيه لفريق من المدعين المتقولين فى دين الله وكتابه بغير علم ولا برهان مبين . يدخلوا فيه ما لا يقبله الله ولا رسوله صلى الله عليه وسلم .. إلى جانب أن عدم متابعة بعض الفنون البشرية من بعض علماء الشريعة

= المؤمنين فى الفقه الإسلامى باسم الفقهاء المجتهدين ، الذين يشترط فيهم أن يكونوا على درجة خاصة من علوم اللغة وعلوم الكتاب والسنة فإن هؤلاء - مع عظيم احترامنا لهم - لا تعدو معرفتهم فى الغالب هذا الجانب ، ولم يألفوا البحث فى تعرف كثير من الشئون العامة ، كشئون الحرب والسلم والزراعة والصناعة والإدارة والسياسة ، نعم ، هم - كغيرهم - لهم جانب خاص يعرفونه حق المعرفة وهم أرباب الاختصاص وأولوا الأمر فيه ، وهو مايتصل من التشريعات العامة بأصول الحل والحرمة فى دائرة ما رسم القرآن من قواعد تشريعية أو تشريعات جزئية (الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت - الإسلام عقيدة وشريعة ص٤٦٤ الطبعة الخامسة - دار الشروق) .

فى العصر الحاضر ليس من شأنه أن يقلل من الدور العظيم الذى قام به علماء الشريعة فى كل مجالات الحياة وأنشطتها المختلفة فى وقت كان العالم كله فى سبات عميق .. فالفقهاء الأوائل لم يتركوا ميدانا من الميـادين إلا وطرقوه أو فناً من الفنون إلا وكان لهم فيه رأى على ضوء ماتقضى به الشريعة ، فالفقيه الكبير محمد ابن الحسن أحد فقهاء الحنفية كتب فى أصول السلم والحرب واعتبره الغربيون قبل أن يعتبره فقهاء المسلمين أبا للقانون الدولى . كما أن الفقيه الكبير أبو يوسف كتب فى تنظيم مالية الدولة وفقاً لأحكام الشريعه « كتاب الخراج » الذى لازال حجة حتى اليوم فى بيان مسلك الشريعة فى هذا النطاق إلى جانب أن الفقيه الحنبلى ابن القيم كتب فى معاملة الأجانب وفى أحوالهم كتابا مطولا لازال يعد من المصادر الأساسية فى هذا الباب وغير هؤلاء كثيرون ونحن لانقصد أن نقدم حصراً وإنما هى مجرد أمثلة للتدليل على أن الفقهاء المسلمين لم يقصروا فى متابعة أى فن من الفنون البشرية وهم أرباب الإختصاص فى أى منها ولم تقف متابعتهم للفنون البشرية إلا حين قفل باب الاجتهاد الذى كان القصد منـه كما يقرر الشيخ مصطفى صبرى من أن « الذين أقفلوا هـذا الباب ـ الاجتهاد ـ أقفلوه لئلا يدخل من لم يكن أهلا له وكأن طلاب الفتح يقولون ليجتهد من رأى نفسه أهلا له ، فإن لم يكن مجتهدا مصيبا يكن مجتهدا مخطئا وله أجر واحد ، مع أن الأجر الواحد عند الخطأ والأجرين عند الاصابة كل ذلك مخصوص لمن حاز مرتبة الاجتهاد ، أما من لم يقف عند حده وظن أن اجتهاده فى أن يكون مجتهدا يجعله مجتهداً فله أثم الضال المضل[1]

(١) مصطفى صبرى ـ موقف العقل والعلم والعـالم من رب العالمين وعباده المرسلين جـ ٤ ص ٣٥٠ ، وهو الرأى الذى ذهب إليه أيضا الشيخ عبد الوهاب خلاف (السياسة الشرعيه ص ٤٥ ـ ٤٦) . فبعد أن ذكر الأسباب التى أدت إلى قفل باب الاجتهاد وهى نفسها التى قررها الشيخ مصطفى صبرى قال . . =

من هنا نقرر أن قفل باب الاجتهاد وعدم متابعة الفنون البشرية الحديثة الذى أدى بالشيخ شلتوت وبالدكتور متولى إلى تقرير أن الفقهاء المسلمين ليسوا من أرباب الاختصاص للاجتهاد فى نطاقها كان القصد منه أساسا صيانة الدين عن التقول فيه بغير حق ولم يكن ذلك راجعا إلى عدم أهلية الفقهاء المسلمين للاجتهاد فى هذه المسائل ... وسوف يجد الباحث أن مصادرنا التى اعتمدنا عليها فى هذه المؤلف فيها رد حقيق على هؤلاء الذين يدعون عدم أهلية الفقهاء المسلمين للبحث فى مجال الفنون والعلوم البشرية الحديثة فهذه المصادر تكشف عن نظرية الاسلام السياسية فى جزئية منها . . . وهذا كفيل بدحض أى ادعاء يخالف ما ذكرنا .

أما ما يستشهد به الدكتور متولى مما قرره الشيخ عبد الوهاب خلاف فهو أبعد عن أن يؤدى إلى ما أراد الانتهاء إليه فالشيخ عبد الوهاب خلاف يقرر أنه يجب أن يكون إلى جانب كل خليفه أو ولى أمر من خلفاء المسلمين وولاة أمورهم جماعة من أهل الاجتهاد ممن يوثق بعلمهم بالدين وبصرهم بشئون الحياة(١) وهؤلاء إذا وجدوا فإن سلطتهم ـ كما يوضح الشيخ خلاف ـ لا تعدو

= ومن هذا نرى أن فتح باب الاجتهاد الفردى شر على التشريع الإسلامى لأنه يمهد السبيل للأدعياء ويكرن الخلف ويشعب الآراء . . . .

(١) عبد الوهاب خلاف ـ مصادر التشريع الاسلامى مرنة تساير مصالح الناس وتطورهم بحث منشور فى مجلة القانون والاقتصاد عدد مايو سنة ١٩٤٥ ص ٢٦٣ .

ــ عبد الوهاب خلاف ـ السياسات الشرعية ص ٤٢ وكل دولة إسلامية فى أى عصر من العصور لا تستغنى عن وجود جماعة من أهل الاجتهاد الذين استكملوا شرائطه وتوفرت لهم القدرة التامة يرجع إليهم فى فهم نصوص القانون الأساسى =

أمرين : أما بالنسبة إلى ما فيه نص فعلمهم تفهم النص وبيان الحكم الذى يدل عليه - والنصوص هنا هى القرآن والسنة والاجماع - وأما بالنسبة إلى ما لا نص فيه فعملهم قياسه على ما فيه نص واستنباط حكمه بواسطة الاجتهاد وتخريج العلة وتحقيقها (١).

ولم يقل الشيخ خلاف أبداً أن الإجماع غير ملزم أو لا يجب تطبيقه فى العصور التى تلى العصر الذى انعقد فيه(٢) كما لم يقل أن الفقه له دائرة مرسومة لا يتخطاها اللهم إلا إذا كان هناك نص قطعى فلا مجال للاجتهاد فيما ورد فيه نص صريح قطعى(٣) .

أما ما يقرره الدكتور متولى من الخلاف حول الإجماع مستنداً إلى ما قرره الشيخ شلتوت - رحمه الله وغفر له - (٤) فى هذا الصدد استنادا على ما ورى عن الإمام أحمد رضى الله عنه من أنه قال « من ادعى الإجماع فهو كاذب » .

= الإلهى وتطبيقه ، وفى تشريع الأحكام لما يحدث من الأقضية والحوادث وما يطرأ من المصالح والحاجات » .

(١) عبد الوهاب خلاف - السياسة الشرعية ص ٤٢ .

(٢) بل أن الشيخ خلاف يصرح بأن الاجماع إذا انعقد فإنه يكون ملزما فى كل العصور . (علم أصول الفقه وتاريخ التشريع الاسلامى ص ٢٩ ، ٣٠) .

(٣) عبد الوهاب خلاف - علم أصول الفقه ص ١٦٠ .

(٤) يقول الشيخ الأستاذ الأكبر محمود شلتوت : « لا أكاد أعرف شيئا اشتهر بين الناس أنه أصل من أصول التشريع فى الإسلام » ثم تناولته الآراء واختلفت فيه المذاهب من جميع جهاته كهذا الأصل الذى يسمونه « الاجماع » فقد اختلفوا فى حقيقته : فمنهم من رأى أنه « اتفاق جميع المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم فى عصر من العصور على حكم شرعى » ومنهم من رأى أنه « اتفاق أكثر المجتهدين =

فهو غير صحيح ولانسلم له به لعدة أمور :

الأمر الأول : أى الخلاف الذى حدث لم يكن خلافا ممن يعتد برأيهم فى الإجماع وإنما من بعض الفرق الضالة أو التى خرجت عن رأى الأمة ومثل هذه

= فحسب ، ومنهم من ذهب إلى أنه « اتفاق طائفة معينة فلا يعد اتفـاق غيرها إجماعا ، ثم اختلف هؤلاء فى الطائفة من هى؟ فقيل الصحابة ، وقيل أهل المدينة ، وقيل أهل البيت ، وقيل الشيخان : أبو بكر وعمر وقيل الأئمة الأربعة ، واختلف الذين قالوا بالجميع : هل الاجماع بهذا المعنى ممكن لتصور الوقوع أو هو غير ممكن لأن الاجتهاد ليس له مقيـاس بارز متفق عليـه بين العلماء ولأن المجتهدين غير محصورين فى بلد واحد أو اقليم واحد ؟ واختلف الذين قالوا بإمكانه وتصور وقوعه : هل يمكن معرفته والاطلاع عليـه أم لا ؟ وممن روى عنه المنع الإمام أحمد رضى الله عنه إذ يقول فى إحدى روايتين عنه « من ادعى وجود الاجماع فهو كاذب » واختلف الذين قالوا بإمكان معرفته والاطلاع عليه ، هل هو حجة شرعية فيجب العمل به على كل مسلم أو ليس حجة شرعية فلا يجب العمل به ؟ واختلف الذين قالوا أنه حجة شرعية هل ثبتت حجته بدليل قطعى يكفر منكره ، أو بدليل ظنى فلا يكفر ؟ وهل يشترط فى وجوب العمل به أن ينقل إلينا بالتواتر أو يكفى أن ينقل ولو بالآحاد ؟ وهل يشترط أن يبلغ المجمعون عدد التواتر أو لا يشترط ؟ وهل يشترط أن يصرح الجميع بالحكم مشافهة أو كتابة أو لا يشترط فيكفى تصريح بعضهم وسماع الباقين مع سكوتهم ؟ وكما اختلفوا فى حقيقته وفى حجيته اختلفوا فيما يكون فيه من أحكام فقال قوم : أنه حجة فى العلميات والعمليات جميعا ، وقال غيرهم : أنه حجة فى العمليات فقط . ومن ذلك كله يتبين أن حجة الاجماع فى ذاتها غير معلومة بدليل قطعى فضلا عن أن يكون الحكم الذى يثبت به معلوما بدليل قطعى فيكفر منكره » (الشيخ شلتوت ـ الإسلام عقيدة وشريعة ص ٨٠ — ٨٢) .

الآراء كما أسلفنا لايعتد برأيها فى الإجماع أما أهل السنة والجماعة فيرون أنه حجة تلى حجيته القرآن والسنة فى الاستدلال به .

الأمر الثانى : أن ماروى عن الامام أحمد — والذى استند عليه الدكتور متولى والشيخ شلتوت — ليس من شأنه أن يؤدى إلى عدم حجية الاجماع لأن ماقرره الامام أحمد بن حنبل كان ينصرف إلى القول بالاجماع استنادا إلى عدم العلم برأى مخالف فى المسألة المعروضة وهذا لايمكن أن يكون اجماعا لعدم تحقق الاتفاق من جميع المجتهدين وهذا ماقرره الامام إبن القيم حيث يقول : « ولم يكن — أى الامام أحمد بن حنبل — يقدم على الحديث الصحيح عملا ولا رأيا ولا قياسا ولا قول صاحب ولا عدم علمه بالمخالف الذى يسميه كثير من الناس اجماعا ويقدمونه على الحديث الصحيح وقد كذب أحمد من ادعى هذا الاجماع ولم يسغ تقديمه على الحديث الثابت وكذلك الشافعى أيضا نص رسالته الجديدة أن ما لا يعلم فيه بخلاف لايقال له اجماع ولفظه « مالم يعلم فيه خلاف فليس اجماعا » وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل ، سمعت أبى يقول : ما يدعى فيه الرجل الاجماع فهو كاذب ، من ادعى الاجماع فهو كاذب ، لعل الناس اختلفوا ، مايدريه ولم ينته إليه ؟ فليقل : لانعلم الناس اختلفوا ، أو لم يبلغنى ذلك . . . ونصوص رسول الله صلى الله عليه وسلم أجل عند الامام أحمد وسائر أئمة الحديث من أن يقدموا عليها توهم اجماع ، مضمونة عدم العلم بالمخالف ، ولو ساغ لتعطلت النصوص ، وساغ لمن لم يعلم مخالفا فى حكم مسألة أن يقدم جهله بالمخالف على النصوص ، فهذا هو الذى أنكره الامام أحمد والشافعى من دعوى الاجماع ، لاما يظنه بعض الناس أنه استبعاد لوجوده — أى وجود الاجماع »[1] .

---

(١) ابن القيم ـ اعلام الموقعين جـ ١ ص ٣٠ .
— زكى الدين شعبان ـ أصول الفقه ص ٥٣ ، ٥٤ .
— محمد أبو زهرة ـ أصول الفقه ص ١٩٣ .
— عبد الوهاب خلاف ـ أصول الفقه وتاريخ التشريع الاسلامى ص ٣١ ، ٣٢ .

مما سبق تتبين كما قرر بعض الفقهاء أن الإمام أحمد أو الإمام الشافعى لم ينكر أيهما الاجماع الأصولى الذى يتحقق باتفاق جميع المجتهدين وإنما موضوع الانكار هو ادعاء الاجماع لعدم الوقوف على رأى مخالف وهذا لا يمكن أن يوصف بأنه اجماع كما وضح ابن القيم وهو ماقرره الامام ابن حزم بقوله : تحكم بعضهم فقال (إن قال عالم لا أعلم هنا خلافا فهو اجماع ، وإن قال ذلك غير عالم فليس اجماعا . . وهذا قول فى غاية العشاء ، ولا يكون اجماعا (١) .

أما مايقرره الدكتور متولى من أنه لا يجب أن ننسى أن الاجماع إنما كان اجماع الحاضرين المجتهدين فى المدينة فنرد عليه بأن ذلك ليس من شأنه أن ينفى وقوع الاجماع لأن هؤلاء الصحابة كما يقرر الفقيه العظيم ابن تيمية هم « الذين بهم صار للاسلام قوة وعزة وبهم قهر المشركون وبهم فتحت جزيرة العرب » كما انهم كما يقرر ابن تيمية هم الذين بايعوا رسول الله صلى عليه وسلم (٢) وهؤلاء كانوا يمثلون مجتهدى الأمة الاسلامية ولم يحدث أن تفرقوا فى الأمصار المختلفة إلا فى عهد عثمان ، كما هو ثابت تاريخيا ، ومن ثم فان اجماعهم على وجوب الخلافة لم يكن قد تخلف عن هذا الاجماع أحد منهم لوجودهم جميعا فى مقر الخلافة وفى النهاية نقرر بعد أن قمنا بالرد على « البيانات » التى ذكرها الدكتور متولى لهدم دليل الاجماع على وجوب الخلافة وبعد أن وقفنا على مدى صحتها أن ما أبديناه من آراء تحتمل الخطأ وتحتمل الصواب إلا أنها محاولة مخلصة لله ولرسوله صلى الله عليه وسلم للوقوف على حقيقة ما أوجبه الشارع . . وهنا لا أدعى لنفس أنى من أرباب الاختصاص فى هذا العلم إلى أنى

---

(١) نقلا عن أحمد هريدى - نظام الحكم فى الاسلام ص ٧٦ .

(٢) - ابن تيمية - منهاج السنة جـ ١ ص ١٤٢ .

- السنهورى - الخلافة ص ٧٨ .

أؤمن بأنى جاهدت بقدر ما أستطيع فى الوقوف على منهج الشارع وماحتمه علينا من أحكام تاركا لغيرى التصدى للقضايا الأصولية التى تخرج عن نطاق هذا المؤلف والتى أثارها الدكتور متولى فى كتابه مبادىء نظام الحكم فى الاسلام .

رابعا : الادلة المستمدة من القواعد الكلية فى الشريعة الاسلامية :

كما إستشهد الموجبون للسلطة ببعض القواعد الكلية فى الشريعة الاسلامية كقاعدة الضرر تجب إزالته وقاعدة مالايتم الواجب إلا به وكان مقدورا فهو واجب وغير ذلك من القواعد الكلية التى أصبحت من قبيل الخبر المتواتر فى وقوعها موقع اليقين على وجوب الخلافة وقد أشار إلى هذه القواعد كثير من الفقهاء كالتفتازانى[٢] والايجى

---

(٢) التفتازانى - شرح السعد على المقاصد جـ ٢ ص ٢٧٣ ، ٢٧٤ « . . . أن الشارع أمر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الأمور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لايتم الا بالامام وما لايتم الواجب المطلق إلا به وكان مقدورا فهو واجب . . كما أن فى نصه تحصيل منافع لاتحصى ودفع مضار لاتخفى وكل ماهو كذلك فهو واجب .. وذلك لأن الاجتماع المؤدى إلى صلاح المعاش والمعاد لايتم بدون سلطان قاهر يدرأ المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع مايسارع إلى الأطماع وكفاك شاهدا مايشاهد من استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن لمجرد هلاك من يقوم بحماية الجورة ورعاية البيضة وان لم يكن على ماينهض من الصلاح والسداد ولم يخل عن شائبة شر وفساد . . . » .

— التفتازانى - العقائد النسفية ص ١٨١ ، ١٨٢ .

— الكستلى - حاشية الكستلى على شرح العقائد النسفية ص ١٨١ .

— التفتازانى - شرح السعد على العقائد النسفية وحواشيه المتعددة (طبع حجر) ص ٢٣٤ .

والجرجانى[1] والرازى[2] وابن حزم[3] وابن خلدون[4] والغزالى[5] وغيرهم

(١) الايجى - المواقف ص ٢٩٥ .

— الايجى والجرجانى - المواقف وشرحها ج ٨ ص ٣٤٦ ، ٣٤٧ « . . أن فيه دفع ضرر مظنون وأن دفع الضرر المظنون واجب على العباد إذا قدروا عليه اجماعا وبيانه انا نعلم علما يقارب الضرورة أن مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات . . انما هو مصالح عائدة إلى الخلق معاشا ومعادا وذلك المقصود لايتم إلا بامام يكون من الشارع يرجعون إليه فيما يعن لهم . . فنى نصب الامام دفع مضرة لايتصور أعظم منها بل نقول نصب الامام من أتم مصالح المسلمين وأعظم مقاصد الدين فحكمه الايجاب السمعى . . » .

(٢) الرازى - الأربعين فى أصول الدين ص ٤٢٧ ، ٤٢٨ « والدليل عليه — على وجوب نصب الامام - أن نصب الامام يتضمن اندفاع ضرر لايندفع إلا بنصبه ودفع الضرر عن النفس واجب بقدر الامكان وهذا يقتضى أن يجب على العقلاء أن ينصبوا إماما لأنفسهم . . وقد ثبت أن نصب الرئيس يقتضى اندفاع أنواع من المضار لاتندفع إلا بنصبه ، إذا كان ذلك كذلك كان نصب هذا الرئيس دافعا للضرر عن النفس ، وأما أن دفع الضرر عن النفس واجب بقدر الامكان فهذا متفق عليه بين العقلاء عند من يقولون بالحسن والقبح العقليين وأما عند من ينكر ذلك فإنه يقول وجوب هذا ثابت باجماع الانبياء والرسل وباتفاق جميع الامم والاديان » .

(٣) ابن حزم - الفصل فى الملل والاهواء والنحل ج ٤ ص ٨٧ .

(٤) ابن خلدون - المقدمة ج ٢ ص ٥١٩ ، ٥٢٠ .

(٤) الغزالى - الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١١٣ ، ١١٤ .

من الفقهاء المحدثين(١) الذين انتهوا إلى أن إعمال هذه القواعد من شأنه أن يؤدى إلى ضرورة وجود الخلافة .

ويقرر الدكتور عبد الحميد متولى « أن تلك الطريقة التى يلجىء إليها البعض فى المناداة بالأخذ بنظام معين من أنظمة الحكم استنادا إلى طريق الاستدلال المنطقى هى طريقة تقوم على أساس غير سليم »(٢) .

ونرد عليه بأن استدلال فقهاء المسلمين على وجوب الخلافة بمقتضى هذه القواعد الكلية والأصول الشاملة لم يكن استدلالا بالمنطق وإنما بأدلة الشريعة ذاتها ذلك أن هذه القواعد كما يقرر استاذنا العميد الشيخ محمد محمد المدنى قواعد قطعية استمدت من النصوص الواضحة فى الشريعة الاسلامية التى لا لبس فيها ولا غموض أو أخذت من تتبع أحكامها فى سائر النواحى حتى علم أن الشريعة الإسلامية تلاحظها وتبنى عليها أحكامها مثل قاعدة لا ضرر ولاضرار وقاعدة الحدود تدرأ بالشبهات وقاعدة رفع الحرج وإلى غير ذلك من القواعد الكلية(٣). وعلى ذلك فإن ما يدعيه بالنسبة للاستدلال بهذه القواعد غير سليم .

---

(١) رشيد رضا — الخلافة ص ١٠ — ١١

(٢) محمد يوسف موسى — نظام الحكم فى الاسلام ص ١٨ وما بعدها .
— عبد الوهاب خلاف — السياسة الشرعية ص ٥٢
— أحمد هريدى — نظام الحكم فى الإسلام ص ٨٣

(٢) عبد الحميد متولى — مبادىء نظام الحكم فى الإسلام ص ٥٣٦ وفى تفاصيل هذا الرأى راجع المصدر السابق حتى ص ٥٤٣

(٣) أستاذنا العميد الشيخ محمد المدنى - مواطن الاجتهاد فى الشريعة الاسلامية - محاضرات الموسم الثقافى الثالث بالأزهر لسنة ١٩٦١ ص ٣١٥ — ٣٢٩ .

تعرضنا فيما سبق إلى الأدلة المختلفة على وجوب إقامة سلطه عامة فى المجتمع الاسلامى ، وعلينا الآن أن نوضح طريقة معرفة هذا الواجب .

يرى فقهاء السنة ومن تابعهم أن الخلافة واجبة وطريق معرفة هذا الوجوب « الأدلة السمعية » التى تعرضنا لها فيما سبق فى حين ترى الزيدية إحدى فرق الشيعة وبعض المعتزلة أن طريق معرفة هـذا الوجوب هو العقل فى حين يرى البعض الآخر منهم أن العقل والسمع معا طريق معرفة هذا الوجوب . فى حين يرى الشيعة بخلاف الزيدية أن هـذا الوجوب يقع على الخالق لحفظ قوانين الشريعة من التغيير أو الزياده أو النقصان وهو رأى الإمامية ، أو ليكون الإمام معرفا لله عز وجل كما ترى الإسماعيلية ومن ثم ففى رأى معظم الشيعة يتحدد طريق الوجوب فى النص والوصية[1] وما يراه فقهاء أهل السنة والجماعة هو الرأى الصحيح فى هذا النطاق ، فهم يرون أن السلطة واجبة وأن طريق هـذا الوجوب هو الأدلة الشرعية ، ويدلل الماوردى على أن طريق هذا الوجوب أو أساس مشروعيته هو الشرع بقوله : « لأن الامام يقوم بأمور شرعية ، فقد كان مجوزا فى العقل أن لا يراد التعبد بها ، فلم يكن العقل موجبا لها ، وإنما أوجب العقل أن يمنع كل واحد نفسه من العقلاء عن التظالم والتقاطع ، ويأخذ بمقتضى العقل فى التناصف والتواصل ، فيتدبر بعقله لا بعقل غيره ، ولكن جاء الشرع بتفويض الأمور إلى وليه فى الدين ، قال عز وجل (يا أيها الذين آمنوا

---

(١) أنظر تفصيليا فى هـذه الآراء رسالتنا رئيس الدولة بين الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية المعاصرة الجزئين الأول والثانى ص ٢٢٧ وما بعدها .

أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) ففرض علينا طاعة أولى أمرنا . . . (١) .

فالماوردى ومن نحا نحوه من الفقهاء يرون أن الشارع — عز وجل — أوجب قيام حكومة — خلافة — هذه الحكومة تجد سند مشروعيتها وأساس وجودها فى قواعد الشريعة ومصادر الشرعية فيها خلافا لمن يرى أن العقل هو أساس مشروعية هذه الحكومة ، لأن التسليم بالقول بأن أساس هذا الوجوب هو العقل يؤدى إلى نتائج ليس من شأنها أن تؤدى إلى حتمية نظام الخلافة بل توجب فقط حتمية أى نظام ، ذلك أن العقل أقصى ما يمكن أن يتوصل إليه هو وجود حكومة ، تقوم على أمر الناس وتسوسهم إلا أن العقل لا يتوصل إلى ما استهدفه الشارع من مقاصد وغايات من وراء نظام الخلافة ، يراد من إيجابها حفظ مصالح الناس فى الحياة والآخرة ، فالعقل قاصر عن الوقوف على مقاصد الشارع ولا يستطيع أن يتوصل إليها وحده عن طريق استخدام الملكات الذهنية وإنما لابد من دليل ، لهذا كان الشرع لا العقل هو أساس وجوب نظام الخلافة وسند مشروعيته بما قرره فى هذا النطاق من أدلة شرعية توصل إلى هذا الوجوب وتؤدى إليه(٢) .

---

(١) الماوردى — الأحكام السلطانية ص ٥

— الماوردى — أدب الدنيا والدين ص ٥

— القلقشندى — مآثر الإنافة ج ١ ص ٢٩ ، ٣٠

— أبو يعلى — الأحكام السلطانية ص ١٩

— ابن خلدون — المقدمة ج٢ ص ٥١٩ ، ٥٢٠ ، ج ١ ص ٢٧٤ ، ٢٧٥

— سيف الدين الآمدى — غاية المرام فى علم الكلام ص ٣٦٤ — ٣٦٧

(٢) التفتازانى — شرح السعد على المقاصد ج ٢ ص٢٧٤ ، ... لايقال=

ونرى ان ما ذهب إليه أهل السنة والجماعة فى القول بأن الاختيار لا النص أو الوصية هو الطريق الذى يتحقق به وجوب الامامة هو الرأى الصواب فى هذا الشأن .

وإذا سلمنا بما ذهب إليه الجمهور فإن يكون غير صحيح ما تذهب إليه فرق الشيعة فى القول بأن الوجوب يقع على الله عز وجل .

ونرى أن القول بأن سند مشروعية السلطة وأساس وجوبها فى الفقه الاسلامى هو الشرع لا العقل هو أصح الآراء لأنه يوضح ذاتية النظام الاسلامى وتفرده عن غيره من النظم الأخرى المعاصرة له أو السابقة عليه أو التى تؤسس على غير أحكام الاسلام ومبادىء شريعته وقد سبق أن بينا وجهة نظر الفقهاء فى هذا الشأن .

= فغاية الأمر أنه لابد فى كل اجماع من رئيس مطاع منوط به النظام والانتظام، لكن من أين يلزم عموم رياستها جميع الناس وشمولها أمر الدين على ما هو المعتبر فى الامام ، لأنا نقول : انتظام أمر عموم الناس على وجه يؤدى إلى صلاح الدين والدنيا يفتقر إلى رياسة عامة فيها ، إذ لو تعدد الرؤساء فى الايقاع والبقاع لأدى إلى منازعات ومخاصمات موجبة لاختلال أمر النظام ؛ ولو اقتصرت رياسته على أمر الدنيا لفات انتظام أمر الدين وهو المقصود الأهم والعمدة العظمى » .

— التفتازانى — العقائد النفسية ص ١٨٢

— التفتازانى — شرح السعد على العقائد وحواشيه المتعددة (طبع حجر) ص ٢٣٤ :

— الكستلى — حاشية الكستلى على شرح العقائد النفسية ص ١٨٢

— ابن خلدون — المقدمة جـ ٢ ص ٥١٣ ، ٥٢٠

وإذا كان الاختيار هو الطريق الذى يتحقق به وجوب السلطة العامة كما يذهب جمهور الفقهاء فإن الفقه الاسلامى يكون قد سبق كثيرا من النظم الدستورية فى وضع الأسس والمعايير والضوابط التى تنظم المجتمع السياسى عن طريق رضاء المحكومين .

على أننا ننبه إلى أن بساطة الوسائل التى أمكن عن طريقها التعرف على رضاء الأمة فى صدر الاسلام الأول ليس من شأنها أن تشكك فى أصالة مبدأ الاختيار الذى ذهب إليه جمهور الفقهاء لأن ذلك كان يتفق تماما مع ظروف الزمان والمكان وبساطة البيئة وما كان عليه المسلمون الأول(١).

المطلب الثانى

السلطة السياسية فى النظم الدستورية المعاصرة

تمهيد :

قررنا فيما سبق أنه لكى توصف الجماعة السياسية بأنها دولة فإن ذلك يتطلب توفر أركان ثلاثة ، الشعب والاقليم والسلطة السياسية — فلا يكفى لوجود الدولة طبقا لذلك أن تستقر جماعة ما على اقليم محدد ، وإنما يتطلب الأمر وجود التنظيم أو السلطة السياسية ، أو النظام حسبما اختلفت تعبيرات الفقهاء فى التعبير عن السلطة السياسية كركن ثالث للدولة ، وهو ما يعنى وجود طبقة من الحكام وأخرى من المحكومين « Gouvernants et gouvernés »

---

(١) أستاذنا الدكتور / أحمد كمال أبو المجد - نظرات حول الفقه الدستورى فى الاسلام ص ٤٥ ، ٤٦ .

— محمد عبد الله العربى — نظام الحكم فى الاسلام ص ٦٨ .

والسلطة السياسية كقاعدة عامة من الظواهر اللازمة للجماعات السياسية ، حتى أن بعض الفقهاء قرر أن ظاهرة السلطة ليست من الظواهر القاصرة على المجتمعات الإنسانية بل قد تتحقق هذه الظاهرة فى غير المجتمعات الإنسانية كما هو مشاهد لدى بعض الجماعات الحيوانية الراقية ، كذلك الأمر فى عالم الحشرات كالنمل والنحل .

أما فى نطاق الدولة فإن السلطة السياسية من الظواهر اللازمة والحتمية لتنظيم العلاقات بين أفراد الجماعة ، ولتحقيق الأهداف والغايات والمصالح العامة التى من أجلها تجمع الأفراد فى مجتمع سياسى واحد ، كما أن السلطة السياسية فى الدولة هى التى تتكفل بالدفاع عن اقليم الدولة فى مواجهة الدول الأخرى ، وهى التى يتوفر لها وحدها سلطة الأمر والنهى بمعنى أنها هى التى تمارس مظاهر السيادة والسلطان .

وعلى ذلك فإن ظاهرة السلطة من الظواهر الحتمية لتحقيق الأغراض التى من أجلها تجمع الأفراد ، ذلك أنها هى وحدها القادرة على تجسيد الآمال المشتركة بما تكفله من تحقق إرادة ذاتية تعمل من أجل أهداف اجتماعية أكثر دقة ووضوحا ، وهو المعنى الذى لاحظه البعض فى تعريفه لها بأنها « قوة فى خدمة فكرة موجهة قوة مخصصة لقيادة الجماعة فى التقصى عن الصالح المشترك وقادرة — إذا اقتضى الحال — على أن تجبر الأعضاء على التزام المواقف التى تأمر بها .

وإذا توفر للجماعة التى تستقر على إقليم محدد ظاهرة السلطة السياسية ، فإن هذه الجماعة يطلق عليها وصف الدولة ، دون أن يتطلب فوق هذه العناصر — الشعب والاقليم والسلطة — أى عناصر أو شروط أخرى .

فلا يشترط أن يكون الحكام الذين يحوزون السلطة ويقومون بمهامها قد

تولو بطريقة معينة فسواء أكانوا قد حازوا هذه السلطة بالقوة والقهر ، أو كانت حيازتهم لها تعتمد على رضاء المحكومين وسواء أكان الحائز على هذه السلطة ملكا أو رئيساً للجمهورية أو كانت استبدادية أو ديمقراطية ، فإن المجتمع الذى توفرت له هذه الظاهرة يوصف بأنه دولة ، طالما أن هذه السلطة كانت تستجمع مظاهر السيادة والسلطان وكانت من الشمول بحيث تتسع ممارستها لتشمع اقليم الدولة كله ومن يقطنون عليه .

ويقرر بعض الفقهاء أن المجتمع السياسى لا يوصف بأنه دولة حتى ولو توفرت له ظاهرة السلطة السياسية إلا إذا كانت هذه السلطة تستند إلى رضاء المحكومين واختيارهم ، ذلك أن السلطة حين تتجرد من رضاء المحكومين وقبولهم ، فإنها تكون من قبيل السلطة الفعلية وتفقد بالتالى سند مشروعيتها ولا تعد الجماعة التى تحققت فيها ظاهرة السلطة دون أن تستند إلى رضاء المحكومين دولة بالمعنى القانونى .

ونرى أن ماذهب إليه جمهور الشراح فى عدم اشتراط إستناد السلطة السياسية على رضاء المحكومين لكى يوصف المجتمع السياسى بأنه دولة هو الرأى الصحيح ، ذلك أن كثيراً من الدول القديمة والمعاصرة لا تعتمد السلطة السياسية فيها على رضاء المحكومين كما أن ظاهرة السلطة لم تستند فى تاريخ نشأتها فى كثير من الدول والجماعات السياسية على رضاء الأفراد وقبولهم ومع ذلك فإن أحداً لم يقل أن هذه الدول أو تلك لا تعد دولا بالمعنى القانونى .

وبعد هذا العرض الموجز لضرورة السلطة السياسية فى المجتمعات المعاصرة نوضح خصائصها على الوجه التالى :

خصائص السلطة السياسية :

تتميز السلطة السياسية فى الدولة المعاصرة بعدة خصائص ، فهى سلطة أصلية

ذات اختصاص عام ، قاهرة دائمة ، وهى حق للدولة لا يجوز التصرف فيها أو التنازل عنها كما أنها لا تسقط بالتقادم ، وهى واحدة لا تتجزأ ، كما أنها سلطة ذات سيادة .

وفيما يلى نلقى نظرة موجزة على ما أجملناه :

١ — السلطة العامة فى الدولة سلطة أصلية :

أول ما تتميز به السلطة العامة فى الدولة المعاصرة هو كونها سلطة أصلية بمعنى أن هذه السلطة لا تنبع من أى سلطة أخرى أعلى منها ، لأنها تستمد إختصاصها من نفسها أو من القانون الدولى مباشرة لا من أى سلطة أخرى(١) .

والسلطة العامة بهذا المعنى تعد أساساً لكل السلطات التى تمارس مظاهر السيادة فى الدولة ، لأن هذه الأخيرة تستمد سلطتها من سلطة الدولة باعتبارها منبع كل السلطات كما أن كل السلطات الأخرى تخضع خضوعا مباشرا ومطلقا لوسائل الرقابة التى تمارسها الهيئات العليا فى الدولة(٢) .

٢ — أنها سلطة ذات اختصاص عام :

لا تقتصر سلطة الدولة على مجال معين لا تتعداه إلى غيره من المجالات وإنما

---

(١) وحيد ووايت ـ القانون الدستورى ص ٢٨ ، ٢٩ .

(٢) مصطفى أبو زيد فهمى ـ النظام الدستورى للجمهورية العربية المتحدة ص ٢٢ .

— محمد طه بدوى وطلعت الغنيمى ـ دراسات سياسية وقومية ص ٧٦ .

— أستاذنا الدكتور / ثروت بدوى ـ النظم السياسية ص ١٩٢ .

— محسن خليل ـ النظم السياسية والقانون الدستورى ص ٣٣ .

— حافظ هريدى ـ أعمال السيادة فى القانون المصرى والمقارن الطبعة الأولى ص ٣ .

تمتد سلطتها لتشمل سائر مجالات الحياة المختلفة ـ فى حدود إقليم الدولة ـ بعكس السلطات الأخرى التى يتحدد اختصاصاتها فى ممارسة وظائف محددة لا يجوز لأى سلطة منها أن تتجاوز النطاق المرسوم لها وفق ما هو مبين فى أحكام الدستور فالسلطة التشريعية يقتصر مجال نشاطها على سن القوانين ، والسلطة التنفيذية يقتصر دورها على تنفيذ القانون والسهر على أداء الخدمات اليومية عن طريق إداراتها للمرافق العامة ، كما يقتصر دور السلطة القضائية على تطبيق القانون وفض المنازعات بين أفراد الجماعة ، فى حين أن سلطة الدولة تسمو فوق هذه السلطات جميعا وتعلو عليها ولا يجوز تحديد نطاق لسلطتها فى مهام محددة(1) .

فالسلطات التشريعية ، والتنفيذية والقضائية وإن كانت لا تتقاسم سيادة الدولة لأنها واحدة لا تتجزأ ، وإنما تتقاسم إختصاصات محددة ، إلا أن هذه الاختصاصات منوطة بأحكام الدستور ، الذى يستطيع أن يحد منها ، أو يوسع فى اختصاص سلطة على حساب الأخرى دون أن يكون لأى منها الحق فى الاعتراض على أن عملا ما يعد من اختصاصها وحدها دون غيرها من السلطات(2) .

٣ — أنها سلطة قاهرة :

ومعنى كون سلطة الدولة سلطة قاهرة أنها وحدها التى تملك القوة المادية التى تمكنها من تنفيذ أوامرها والدفاع عن كيانها ، ومن ثم فإن من السمات الأساسية لسلطة الدولة المعاصرة أنها وحدها التى تحتكر القوة العسكرية لحماية أمنها فى

(1) فؤاد العطار ــ النظم السياسية ص ١٥٣ ، ١٥٤ .
ــ مصطفى أبو زيد فهمى ــ المصدر السابق ص ٢٢ .
(2) ثروت بدوى ــ النظم السياسية ص ١٩٢ .
ــ حافظ هريدى ــ أعمال السيادة ص ٣ .

الداخل أو الخارج ، وهى التى تكفل بتنظيم هذه القوة وتخضع هذه الأخيرة لسياستها العليا وتعد المظهر الحقيقى والفعال لسلطتها بحيث لو وجدت قوة أخرى مناوئة لها فإن هذا يعنى فناء الدولة وانهيارها وكذلك الحال لو كانت هذه السلطة من الضعف بحيث لم تستطع بسط سيطرتها على إقليمها ، أو حماية هذا الاقليم من إعتداء القوى الأخرى[1] .

ولكون هذه السلطة ، سلطة قاهرة فإنها تعتمد على مؤسسات وتنظيمات تكفل لها فرض سيطرتها وبسط أوامرها وتأكيد سلطاتها العليا كالجيش والبوليس والقضاء[2] .

٤ — كما أن سلطة الدولة سلطة دائمة :

ومعنى أنها سلطة دائمة أنها لا ترتبط بأشخاص الحكام ، فهم يتولون وينعزلون ، وتبقى سلطة الدولة دون أن تتأثر بمجيئهم أو ذهابهم لأنها سلطة تمتد إلى ما وراء الحكام العرضيين ولا تتأثر بزوالهم ، فهم ليسوا إلا أدوات تمارس بهم الدولة سيادتها وسلطانها وعلى ذلك فإن سلطة الدولة لا تقبل الانقطاع فهى دائمة الوجود ، ولا يقطع هذا الاستمرار تعاقب الحكام أو تغييرهم[3] .

---

(١) ثروت بدوى — النظم السياسية ص ١٨٦ ، ١٨٧ .
— طعيمة الجرف — نظرية الدولة ص ٩٤ ، ٩٥ .
(٢) ثروت بدوى — المصدر السابق ص ١٨٧ ، ١٨٨ .
— طعيمة الجرف — المصدر السابق ص ٩٥ .
(٣) ثروت بدوى — النظم السياسية ص ١٩٢ .
— السيد صبرى — القانون الدستورى ص ٦ .

٥ — ان سلطة الدولة حق لايقبل التصرف فيه أن التنازل عنه كما أنه لا يسقط بالتقادم :

كما أن سلطة الدولة تتميز بأنها من الحقوق الخالصة للدولة وحدها ، لا يمكن التصرف فيها أو التنازل عنها ، لأن التصرف فى السيادة أو التنازل عنها ، يتنافى مع العلة فى وجودها وفى حماية المصالح العامة للجماعة ، فإذا كانت محلا للتصرف أو التنازل عنها للغير فإن هذه المصالح تتجرد من مظاهر حمايتها وهو أمر غير جائز ، كما أن هذه السلطة لا تسقط بالتقادم ، لأنها ملك لشخص معين وهو الدولة ولا تقبل أن تكون محلا الملكية غيرها(١) .

٦ سلطة الدولة سلطة واحدة لا تتجزأ :

كما تتميز سلطة الدولة بأنها سلطة واحدة لا تتجزأ لأن التجزئة من شأنها أن تؤدى إلى تشتيت الكلمة العليا التى يجب أن تتجسد فى إرادة واحدة هى إرادة الدولة .

وإذا كان الواقع يقتضى لكى يكون أداء السلطة العامة على الوجه الأكمل مثمراً : توزيع ممارستها على هيئات متخصصة تؤدى كل منها وظائف محددة ، فإن ذلك لا يعنى أن هذه الهيئات تتقاسم فيما بينها سلطة الدولة لأن هذا يتنافى مع القول بأن سلطة الدولة واحدة لا تتجزأ وإنما يعنى أن هذه الهيئات تتقاسم فيما بينها اختصاصات ممارسة السلطة ، بحيث يكون اختصاص كل هيئة مرتبطاً بما يقرره الدستور فى هذا النطاق(٢) .

---

(١) مصطفى كامل — شرح القانون الدستورى ص ٢٣ .
— حافظ هريدى — أعمال السيادة ص ٣ .
(٢) محسن خليل — النظم السياسية والقانون الدستورى ص ٣٢ ، ٣٣ .
— ثروت بدوى — النظم السياسية ص ١٩٢ .
— حافظ هريدى — أعمال السيادة ص ٣ .

٧ — سلطة الدولة سلطة ذات سيادة : (١)

وتتميز سلطة الدولة عن غيرها من السلطات بأنها سلطة ذات سيادة ، فهى أعلى السلطات جميعا داخل الدولة ، والمقصود بكونها سلطة ذات سيادة أنها تتمتع بمجموعة من الاختصاصات والسلطات توجهها فى جميع المجالات بحيث تكون نافذة من تلقاء نفسها دون أن يتوقف ذلك على أجازة من سلطة أخرى داخلية أو خارجية سواء فى المجال التشريعى ، أو الإدارى ، أو السياسى ، أو الاقتصادى ، أو الاجتماعى ، ويرجع ذلك إلى أن الدولة تستمدسلطتها من نفسها دون أن تكون خاضعة فى الداخل أو الخارج لسلطة غير سلطتها لعدم وجود سلطة أخرى فى داخل الدولة تشاركها سلطانها النهائى وليس من ورائها فى خارج نطاق الدولة من المنظمات ما تملك من وسائل اكراهها على الامتثال لأوامرها(٢)

---

(١) هناك من خلط بين السيادة كوصف من الأوصاف تتميز بها السلطة السياسية وبين السلطة السياسية باعتبارها ركناً من الاركان الرئيسية للدولة ، فاعتبر السيادة من أركان الدولة فى حين أن السيادة كما يرى أستاذنا الدكتور / ثروت بدوى ليست الا صفة للسلطة السياسية التى تتمتع بها الدولة وتتميز عن غيرها من الجماعات الأخرى ، وعلى ذلك فليس صحيحا الرأى الذى يذهب إلى أن السيادة ركن من أركان الدولة .

— عبد الحميد متولى — القانون الدستورى والأنظمة السياسية ص ٢٩ حيث يرى أن السيادة ركن من أركان الدولة .

— أستاذنا الدكتور / ثروت بدوى — النظم السياسية ١٩١ حيث يعتبرها من أوصاف السلطة السياسية .

(٢) مصطفى أبو زيد فهمى — النظام الدستورى للجمهورية العربية المتحدة ص ٢٢ .

وسيادة الدولة بهذا المعنى لها وجهان الأول داخلي والثاني خارجي :

(أ) السيادة الداخلية :

ومقتضاها أن يكون لسلطة الدولة دون سواها السلطة الكاملة على إقليمها ومن يقطنون هذا الاقليم ، دون أن تشاركها أو تحد من سلطانها أو تقيدها أي سلطة أخرى فارادتها هي الارادة العليا التي تسمو على كل الارادات في داخل الدولة ، وهي التي تستطيع أن تصدر أوامر نهائية وباته لايتوقف نفاذها على إرادة أي سلطة أخرى ، وهي وحدها التي تملك القوة المادية التي تكفل لأوامرها النفاذ وأن يمتثل الجميع لها والسيادة الداخلية بهذا المعنى ذات مدلول إيجابي بخلاف السيادة الخارجية(١) .

(ب) السيادة الخارجية :

ومجملها أن الدولة في علاقاتها مع غيرها من الدول لاتخضع إرادتها لاشراف أو رقابة سلطة خارجة عن سلطتها وهو ما يعني أن إرادتها تكون نابعة من ذاتها ولا تكون تابعة لأي إرادة أخرى وهو ما يؤدي إلى إنكار أي ممارسة للسلطة تأتي من خارج الدولة كما يعني هذا أيضا أن تكون هذه السلطة تابعة لسلطة أخرى تمارس من خارج حدودها ، أو مندمجة في سلطة داخلية ، كما هو الأمر في الولايات التي يتكون منها الاتحاد المركزي (الفيدرالي) ولا يجوز لأي دولة أخرى أن تتدخل في تنظيم علاقة الدولة بغيرها من الدول لأن كل واحدة منها تقف على قدم المساواة مع غيرها ، والسيادة بهذا المعنى ترادف

— طعيمة الجرف — نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسي ص٩٧ .

— محسن خليل — النظم السياسية والقانون الدستوري ص ٣٣ .

(١) محمد حافظ غانم — القانون الدولي العام ص ١٥٢ .

— ثروت بدوي — النظم السياسية ص ١٩٨

الاستقلال الذى عده البعض ركنا من أركان الدولة فى حين أنه وصف من أوصاف السلطة السياسية فى الدولة[1] وهى فى النطاق الخارجى ذات مدلول سلبى بمعنى أنها لا تعد سلطة عليا تسمو إرادتها فوق كل الارادات الأخرى وإنما يعنى ذلك أنها تتساوى مساواة تامة مع غيرها من الدول[2] .

ويترتب على السيادة الخارجية نتائج ثلاث :

النتيجة الاولى — الاستقلال .

والاستقلال صفة من الصفات اللازمة للسلطة السياسية فى الدولة بحيث إذا كانت السلطة غير مستقلة فإن المجتمع السياسى لايوصف بأنه دولة كما هو الأمر فى المحميات والدول الواقعة تحت الانتداب أو الوصاية الدولية والدول التابعة

---

(١) محمد كامل ليلة — النظم السياسية ص ٣٣

— ثروت بدوى — النظم السياسية ص ١٩١ — ١٩٢

(٢) ثروت بدوى — النظم السياسية ص ١٩٣

— طعيمة الجرف - نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسى ص ٩٥ .

— مصطفى أبو زيد فهمى - النظام الدستورى للجمهورية العربية المتحدة ص ٢٢ ، ٢٣ .

— وحيد وايت - القانون الدستورى ص ٢٩

— مصطفى كامل - شرح القانون الدستورى ص ٢٣

— على صادق أبو هيف - القانون الدولى العام ص ١٩٦

— عبد الحميد متولى - القانون الدستورى والأنظمة السياسية ص ٣٠

— محمد حافظ غانم - القانون الدولى العام ص ١٥١

— محسن خليل - النظم السياسية والقانون الدستورى ص ٣٣ ، ٣٤

والممتلكات الطرة(1) .

ويجب على كل دولة أن تحترم استقلال الدول الأخرى وأن تمتنع عن التدخل فى كل ما يمس شئونها .

النتيجة الثانية — المساواة :

وهى ما يعنى أن كل دولة تقف على قدم المساواة مع غيرها من الدول ، بغض النظر عن عدد السكان ، أو مساحة ، الإقليم ، أو شكل السلطة السياسية ، كما لا يؤثر فى تقرير هذه المساواة درجة تقدم الدولة ، فهى جميعا فى هذا الصدد كالأفراد فى علاقاتهم بعضهم مع بعض حيث تتساوى إرادتهم .

النتيجة الثالثة — الاجماع :

ومؤداه أن الدولة فى تنظيم علاقاتها مع غيرها من الدول لا تلتزم بأى قرار إلا إذا كان موافقا لارادتها المطلقة . وهو ما يعنى عدم التزام للدولة بالمعاهدات وقرارات المؤتمرات الدولية إلا إذا ارتضت الدولة ذلك(2) .

المبحث الرابع

الشخصية المعنوية للدولة

إذا توفرت الأركان السابقة للدولة فإن معظم الشراح يقررون فى هذه الحالة أن الدولة تتمتع بالشخصية المعنوية ، بحيث يتوفر لها بمقتضى هذه الشخصية القدرة

---

(1) أستاذنا الدكتور / عثمان خليل — القانون الدستورى ١٩٥٥ ص٥٥، ١٩٥٦ ص ٦٢ ، ٦٣ .

— محسن خليل - النظم السياسية والقانون الدستورى ص ٣٤

(2) فى هذه النتائج يراجع الدكتور / محمد حافظ غانم - القانون الدولى العام ص ١٥٢ .

والأهلية لإكتساب الحقوق وتحمل الإلتزامات وعلى ذلك فإن وجود الدولة يترتب عليه وجود شخص قانونى إلا أنها ليست كالأشخاص الطبيعيين وإنما هى شخصية إعتبارية وقد إختلف الفقهاء فى الطبيعة القانونية لهذه الشخصية إلى عدة إتجاهات أهمها : —

(أ) أنصار نظرية المجاز وهؤلاء يقررون أن شخصية الدولة مجازية أو إفتراضية لأن الدولة ليس لها كيان طبيعى كما هو الأمر بالنسبة للأفراد فالقانون هو الذى ينشؤها خلافاً للواقع فهى مجرد افتراض أو حيلة القصد منها تفسير وجود مال مخصص لغرض معين والدولة ترتيباً على هذا التكييف لاتعدو أن تكون سوى شخص صناعى يمثل الأفراد وينوب عنهم لأنهم هم الذين يكونون الدولة ، هذا الشخص الصناعى أو المجازى هو الذى ينوب عنهم فى علاقاتهم مع بعضهم البعض أو مع الخارج ، على أن هذه النظرية لاتفسر لنا سلطة الأمر والنهى الذى تمارسه الدولة ، فإذا كانت تنوب عن الأفراد ، والأفراد ليس لهم ممارسة سلطة الأمر النهى على بعضهم ومن ثم لايجوز أن تنوب عنهم فى ممارسة سلطة هم لايملكونها أساساً . إلى جانب أن حق الأفراد على الأموال العامة ليس حق ملكيته فردية لكى يمكن القول بأنها تنوب عنهم فى التمتع بها .

(ب) وهناك من يرى أن الدولة شخصية معنوية حقيقية يجب التسليم بها فهى ليست افتراضاً أو مجازاً كما يقرر الاتجاه السابق ويؤيدون وجهة نظرهم فى هذا الشأن بأن المميز للشخصية هو الإرادة والدولة باعتبارها شخصية معنوية حقيقية لها إرادة متميزة ومستقلة عن إرادة الأفراد هذه الإرادة هى الإراده الجماعية التى تتكون من إحتكاك الإرادات الفردية التى دخلت فى تكوين الإرادة الجماعية .

(ح) وهناك من ميز بين الحكومة باعتبارها صاحبة الولاية العامة وما يتوفر لها بمقتضى هذه الصفة من السيادة والسلطان ، وبين الحكومة باعتبارها مديرة

لأموال الدولة ، ففى نطاق الصفة الأولى فلا يحتاج الأمر إلى الادعاء بأن الدولة لها شخصية معنوية ، أما باعتبارها مديرة للأموال فإنه يجب أن يعترف لها بالشخصية المعنوية وذلك لأن الأموال يتحتم أن يكون لها مالك والملكية لاتسند إلا للأشخاص ومن هنا يمكن للدولة أن تكون دائنة أو مدينة أو بائعة أو مستأجرة نتيجة للاعتراف لها بالشخصية المعنوية ، أما عدم الاعتراف لها بالشخصية المعنوية فى الحالة الأولى فذلك ناتج لكون الولاية العامة وظيفة من وظائف الدولة الأساسية والقول بأن لها شخصية معنوية فى هذا النطاق يؤدى إلى الاعتراف بأن هذه الوظائف حقوق تستقل بها الدولة مع ما يترتب على ذلك من الاعتداء على الأفراد بهدف زيادة حقوق الدولة .

(د) وينكر ديجى أن الدولة تتمتع بالشخصية المعنوية ذلك أن الاعتراف بالشخصية المعنوية يستلزم أن يتوفر لها إرادة وهو ما لا يمكن التسليم به ، والدولة فى نظره ليست سوى أفراد يحكمون ومحكومون يطيعون بناء على نظريته فى الانقسام أو الاختلاف السياسى التى سبق أن تعرضنا لها عند تعريف الدولة .

ولازال الخلاف محترما فى الفقه الدستورى حول شخصية الدولة وطبيعة هذه الشخصية وأيا كان هذا الخلاف فإن الاعتبارات العملية هى التى حتمت الاعتراف للدولة بهذه الشخصية لذلك فإن معظم الشراح يقررون أن الدولة تتمتع بالشخصية المعنوية ، وبناء على توفر هذه الخاصية لها تظهر كوحدة مستقلة عن الأفراد المكونين لها ، ولكن هذه الشخصية تختلف عن الشخصية الطبيعية التى تتوفر للآدمى ، ومن هنا سميت بالشخصية المعنوية تمييزاً لها عن الشخصية الطبيعية .

وإذا كانت الدولة تتمتع بشخصية معنوية فإنه يتحتم أن توجد أدوات تعبر عن إرادة هذا الشخص المعنوى وعن طريقهم تستطيع الدولة أن تمارس وظائفها وإختصاصاتها المختلفة ، وأدوات التعبير عن إرادة الشخص المعنوى هم

الحكام الذين يمارسون السلطة لا لحسابهم ولا بإسمهم ولكن لحساب وبإسم الشخص المعنوى الذى يمثلونه وهو الدولة .

النتائج التى تترتب على الاعتراف للدولة بالشخصية المعنوية

ويترتب على الاعتراف للدولة بالشخصية المعنوية عدة نتائج أهمها : -

١ — تبقى الحقوق ما بقيت الدولة حتى ولو تغير نظام الحكم فيها أو تغير الحكام الذين يعبرون عن إرادتها .

٢ — الإلتزامات المالية التى تتعهد بها الدولة تظل باقية وإن تغير شكل الدولة أو نظام الحكم فيها أو الحكام الذين يمثلونها .

٣ — تظل المعاهدات سارية فى مواجهة الدولة حتى ولو تغير نظام الحكم أو تغير ممثل الدولة الذى عقد المعاهدة نيابة عن الدولة .

٤ — القوانين التى تصدرها الدولة تظل سارية طالما أنها لم تلغى صراحة أو ضمنا طبقاً للاجراءات الدستورية فى الدولة ولايؤثر تغيير نظام الحكم أو تبديل الذين يضعونها .

٥ — تتمتع الدولة بذمة مالية مستقلة تماما عن ذمة ممثليها بحيث تتعلق الحقوق أو الالتزامات بذمة الدولة دون أن يسأل الحكام عنها أو يدعون بأى حقوق فى نطاقها .

٦ — وترتيباً على تمتع الدولة بالشخصية المعنوية فإن لها الحق فى التقاضى بحيث يمكنها أن تكون مدعية أو مدعى عليها .

المبحث الخامس

ذاتية الدولة الاسلامية

نبهنا فى مطلع الحديث عن الدولة فى الفقه الاسلامى ، أنها دولة من طراز

خاص ، تنفرد فى كنهها وطبيعتها وغاياتها عن غيرها من الدول المعاصرة ، وقررنا أننا سنخصص المبحث الخامس من هذا الفصل لبيان مـا تنفرد به الدولة الاسلامية عن غيرها من الدول .

وقد أشرنا فى تعريفنا للدولة الاسلامية وعند الحديث عن عناصرها المختلفة إلى ما تنفرد به الدولة الاسلامية عن غيرها من الدول لذلك فإننا سنقتصر فى هذا المبحث على الاشارة إلى بعض النتائج التى يجب أن يقف عندها الباحث فى مجال تعرضه لنظام الحكم الاسلامى ومن هذه النتائج ارتباط الكيان المادى بالكيان الروحى أو القانونى للدولة فى التنظيم السياسى الاسلامى ، وطبيعة الدولة وذاتيتها فى هـذا النظام والتكامل والارتباط بين الأنظمة المختلفة فى الشريعة الاسلامية وفى النهاية نوضح تعريف الخلافة - الحكومة - فى الفقه الاسلامى باعتبارها تعبيراً عن إذاتية النظام الاسلامى وتفرده عن غيره من النظم .

أولا - ارتباط الكيان المادى بالكيان الروحى أو القانونى فى النظام الاسلامى :

قررنا فيما سبق أن الدولة الاسلامية دولة تقوم على كيانين الأول مادى ويشمل الشعب والاقليم والسلطة السياسية والثانى روحى أو قانونى ويتمثل فى مجموعة القواعد والأحكام المتعلقة بالعقيدة والتشريع التى فرضها الشارع بحيث يتحدد وفقا لها الاطار المحكم الذى يلتزم به المسلمون حكاما ومحكومين ،وأكدنا أن الكيان الأخير ليس كيانا مستقلا قائما بذاته كما أنه ليس من شأنه أن يضيف إلى الكيان المادى مفاهيم أو عناصر جديدة فحسب ، وإنما يضفى على العناصر السابقة التى تتألف منها الدولة الاسلامية طابعا خاصا وذاتية ينفرد بها النظام السياسى الاسلامى عما عداه من النظم بحيث يتكون منهما فى النهاية بناء متماسك يعمل فى

فى ظل قواعد محكمة ويسعى إلى تحقيق غايات وأهداف محددة تؤدى إلى سعادة البشر فى حياتيهم الاخروية والدنيوية ذلك أن الدولة الاسلامية دولة قانونية منذ نشأتها تخضع لقانون سابق عليها هو القانون الاسلامى ، وفى عرضنا لعنصر الشعب والاقليم والسلطة السياسية وضح لنا التغاير والتمايز بين بناء الدولة والاسس التى يقوم عليها التنظيم السياسى فى المجتمع الاسلامى وبين بناء الدولة والاسس التى تقوم عليها فى الفقة الدستورى الوضعى ، وذلك يعود أساسا إلى أن كل عنصر من العناصر المادية للدولة يتشكل وفق القواعد والاحكام التى نص عليها التشريع الاسلامى سواء فى شكل نصوص محددة أو فى شكل قواعد كلية .

ثانياً — طبيعة الدولة الاسلامية :

والدولة الإسلامية وفقا لما أشرنا إليه تختلف عن غيرها من الدول المعاصرة ذلك أن الكيان القانونى للدولة الإسلامية يجعل لها وضعية متميزة بين أشكال الدول فى المجتمعات السياسية الأخرى ، وبمقتضى ذلك لا يجوز لنا عندالبحث عن طبيعة الدولة فى النظام الاسلامى أن نشبهها أو نطلق عليها وصفاً أو اصطلاحاً من الأوصاف أو الاصطلاحات التى تعارف عليها شراح القانون الدستورى كما لا يجوز أن ننسبها إلى نظام معين أو ننسب نظاماً معيناً إليها اكتفاء بنسبة هذه الدولة إلى الإسلام . ذلك أن التنظيم السياسى للدولة فى الفقه الإسلامى يستمد أصالة جوهره ودقة تنظيماته واحاطته بكافة أوجه المجالات البشرية ونبل غاياته من صاحب الكمال المطلق وحده عز وجل ، عن طريق ما شرعه من قواعد وأحكام بينتها على سبيل الحصر أدلة الأحكام فى الشريعة الإسلامية سواء بنصوص محددة أو عن طريق الاجتهاد فى الحدود والنطاق الذى رسمه الشارع .

وعلى ذلك فالدولة الإسلامية ليست دولة ديمقـــراطية أو اشتراكية أو

رأسمالية وأنما هى فى كلمة موجزة وبسيطة وحاسمة « دولة إسلامية » ولا يجوز أن نطلق عليها سوى هذا الاصطلاح حتى ولو كان بين نظم هذه الدولة بعض أوجه الشبه بما انتهى إليه التطور الدستورى للمجتمعات السياسية فى العصر الحاضر ، لأن من شأن اطلاق أى مصطلح من المصطلحات الدستورية أن يؤدى إلى تخيلات وأغلاط فى نطاق البناء والكيان الخاص للدولة الإسلامية كما يمكن أن يؤدى إلى مسخ المفاهيم الإسلامية وذلك بربطها أو نسبتها إلى نظم وضعية ، تأخذ فيها المفاهيم والاصطلاحات دلالة خاصة لاتتطابق أو تتشابه مع مفاهيمها فى النظام الاسلامى .

وقد عبر عن هذه الذاتية والطبيعة الخاصة للدولة الاسلامية الشيخ مصطفى صبرى بتقريره أن المجتمع الاسلامى يلزم فيه « وجود حكومة متدينة ، بمعنى أن هذه الحكومة تحافظ على مراسم الشرع وتعمل فى نطاق القواعد والأحكام الإسلامية وتلتزم بكفالتها فى الدولة الإسلامية « على رأس أمة متدينة ، تلتزم بدورها بكفالة تطبيق القانون الإسلامى والتزامها بما أوجبه عليها الشارع من قواعد وأحكام ، هذه الحكومة تسعى إلى تحقيق سعادة الأمة بحيث « تعمل فى مصلحتها وتقيها من طروء الفساد عليها وعلى رأس هذه الحكومة دينها يعمل فيها ما تعمل هى للأمة »(1).

ولكون الدولة الإسلامية لها طبيعتها الخاصة وجدنا أن المعيار الحاسم الذى يميز الأمة الإسلامية عما عداها من الأمم هو وحدة العقيدة ، بما يؤدى إليه هذا المعيار من من تقرير المساواة والعدالة بين البشر، ذلك أن عقيدة التوحيد تستجمع

---

(1) مصطفى صبرى — موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين ج ٤ ص ٢٨٩ .

كل مشاعر الولاء والخضوع من الإنسان وتردها إلى الخالق عز وجل ، وتستنفد في الوقت ذاته هذه المشاعر من أى مخلوق من الناس أو قوة من قوى الطبيعة .

وعلى ضوء ذلك تبين لنا كما عرضنا تفصيليا أن أساس منشأ الامة الإسلامية وسبب وجودها يختلف عن الأسس التى تقوم عليها الامة المعاصرة التى حاولت فى بحثها عن المعيار المميز للأمة أن تجد هذا الأساس فى معايير مادية ثار حولها الجدل وتباينت حولها الآراء .

ونتيجة لذلك قررنا أن الفقه الإسلامى يرفض كافة المعايير التى لا تتلاءم مع ذاتية النظام الإسلامى ومن هذه المعايير التى يرفضها النظام الإسلامى معيار الأصل المشترك ، لأنه يؤسس الامة على عناصر مادية طرحها الاسلام ورفضها منذ البداية حيث لا يميز الاسلام بين المسلم والمسلم بسبب الانتماء إلى طبقة معينة أو جنس مخصوص .

كما انتهينا إلى رفض النظرية الاقتصادية التى ترجع الدوافع والمبررات التى أدت إلى وجود الامة إلى عوامل مادية بحتة ، لأن هذه العوامل لم يكن لها أدنى دور فى إيجاد الامة الإسلامية ، يشهد لذلك أن من يتتبع نشأة الامة الإسلامية يتوصل من أول وهلة إلى أن العوامل الاقتصادية لم يكن لها أى فاعلية فى خلق أو دعم الارتباط بين معتنقى الدين الجديد أو توثيق أواصر الارتباط الاجتماعى بينهم ، بل أن وحدة العقيدة أدت بهم إلى التضحية بكل ما يملكون فى سبيل أن يكفل لهذا الدين النصر والخلود ، لهذا لم يكن غريبا أن نجد كبار الأغنياء قبل الإسلام الذين كانو يملكون الثروات الطائلة لا يتركون حين وفاتهم — وبعد أن اعتنقوا الدين الجديد — لأسرهم ما يمكن أن يفى بحاجتهم الضرورية(١)

---

١ — يروى ابن سعد أن أبا بكر حين حضرته الوفاة قال لأم المؤمنين عائشة ، أنى لا أعلم عند أبى بكر من هذا المال شىء غير هذه اللقحة وغير هذا

كما بينا أثر عامل اللغة وارتباط اللغة العربية بالإسلام في وجود الأمة الإسلامية وذكرنا آراء العلماء في هذا الخصوص، فوق أهمية عامل التاريخ وفي ذلك نجد أن الإمام الشاطبي ينبه إلى أهمية هذا العامل ويقرر أن القرآن والسنة لم يغفلا أهميته وأن القرآن الكريم كثيراً ما يستشهد بوقائع التاريخ وأخبار الشعوب السابقة(١)

من هنا نرى كيف أتاح الإسلام للمؤمنين به كافة العناصر اللازمة للوحدة الاجتماعية التي تبحث عنها الدول المعاصرة ولا تجدها (٢) ذلك أن وحدة العقيدة بما تفرضه على المؤمنين بها تجعل المؤمنين بالاسلام كلا متراصا كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى كما أن من شأن هذا العامل أن يجب كافة العناصر المادية الأخرى .

ويرتبط بطبيعة الدولة في الفقه الاسلامي أنهادولة تنحى نحو تحقيق الدولة العالمية، ذلك أن الشريعة الإسلامية بحسب طبيعتها وباعتبارها دين الله الخالد ورسالته الأزلية لكل البشر وأنها خاتم الشرائع، هي شريعة عامة، ليست لجنس دون آخر مصداقا لقوله عز وجل « قل يا أيها الناس أني رسول

=الغلام الصقيل — سمى بالصقيل لأنه كان يصنع السيوف للمسلمين ويصقلها — فإذا مت فادفعيه إلى عمر فلما مات رضى الله عنه، دفعت أم المؤمنين الغلام إلى عمر، فقال عمر « رحم الله أبا بكر لقد أتعب من بعده » وهذا كله رغم أن أبا بكر كان من الأغنياء قبل الاسلام إلا أنه أنفق كل أمراله في سبيل الله .

(ابن سعد — الطبقات الكبرى — المجلد الثالث ص ١٩٢) .

(١) الشاطبي — الموافقات جـ ١ ص ٧١ ، ٧٢ .

(٢) مصطفى صبري — موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين جـ ٤ ص ٢٩٥ .

الله إليكم جميعا »(1) وقوله « وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيرا »(2) وقوله صلى الله عليه وسلم « بعثت للاحمر والاسود »(3) وإلى غير ذلك من النصوص التى تثبت بطريقة قاطعة هذا المبدأ ، يدل على ذلك كما يقرر الامام الشاطبى عمومية النصوص فى الشريعة ، فالنص يلتزم به جميع المكلفين بحيث لايكون ملزما لواحد دون غيره « لأنه لوكان بعض الناس مختصا بما لم يختص به غيره ، لم يكن مرسلا للناس جميعا ، إذ يصدق على من لم يكلف بذلك الحكم الخاص ، أنه لم يرسل إليه به ، فلا يكون مرسلا بذلك الحكم الخاص إلى الناس جميعا وهذا باطل فما أدى إليه مثله »(4) ، فدعوة الاسلام دعوة عالمية فى أساسها وفى واقعها وفى شكلها وعقيدتها وفى شريعتها(5) ولو أن العوامل المؤدية إلى هذه الوحدة تحقق لها التطبيق الفعال لأدى ذلك فى المجال السياسى إلى خلق الأمة الواحدة المتماسكة التى تخضع لسلطة سياسية واحدة ، كما ذهب إلى ذلك جمهور الفقهاء الذين رفضوا تعدد دول الخلافة ، ولأدى ذلك إلى إندثار عوامل الفرقة والانفصال والعنصرية التى بدأت تظهر على سطح العالم الاسلامى بعد بداية الدعوة الاسلامية بوقت قصير ، ذلك أن وحدة العقيدة التى تعد أقوى العوامل وأوكدها فى خلق الأمة الاسلامية وفى تحقيق التوائم والانسجام بين المؤمنين بدين الاسلام تعرضت لهزات عنيفة على يد بعض الطامعين فى السلطة أحيانا وبسبب

---

(1) سورة الاعراف آية ١٥٨ .

(2) سورة سبأ آية ٢٨ .

(3) نقلا عن الامام الشاطبى — الموافقات ج ٢ ص ٢٤٤ .

(4) الشاطبى — الموافقات ج ٢ ص ٢٤٤ ، ٢٤٥ .

(5) فتحى عثمان — مقدمة كتاب دولة الاسلام والعالم لمحمد حميد الله ص ٥

الحركات الانفصالية التى قامت بها بعض الفرق والأفكار الغربية التى اعتنقتها بعض هذه الفرق التى لم تتخلص من معتقداتها السابقة فإنثل فى الاسلام ماهو غريب عن طبيعته وروحه(1) .

ونتيجة لهذه العوامل بدأت قاعدة الوحدة فى الأفول منذ اللحظة التى بدأ فيها المسلمون يركزون اهتماماتهم على عوامل إقليمية وعنصرية وتشبث منهم ببعض المعتقدات الغربية على روح الاسلام وطبيعته ، وقد زاد من فاعلية هذه العوامل وتأثيرها موقف الدول المعادية للاسلام التى غذت هذه العوامل ، وهو ما أدى إلى التشكك فى قاعدة الوحدة كقاعدة باته وقطعية نتيجة لمافرضته الضرورية من أوضاع .

ثالثا : نظرة التكامل والارتباط بين النظم المختلفه للاسلام :

وفى مجال تعرضنا للسلطة السياسية قررنا أن أهم ما يميز السلطة السياسية فى الشريعة الإسلامية أنها تتكفل بأداء واجبات دينية محددة وسلطات سياسية ، وهذا لا يعنى أن هناك فصلا بين المجالين ، لأنه ليس هناك ما هو دينى محض

---

(1) أوليرى - الفكر العربى ومكانه فى التاريخ ص ٧٠ ، ٧١ حيث يقرر أن الفتح الاسلامى لم يقض على أفكار الفرس القديمة الذين لم يرحبوا بنظرية الخلافة ، وما تقوم عليه من أفكار ديمقراطية تعطى للمحكومين الحق فى اختيار الخليفة ، فقد بدأ ذلك فى نظرهم رجوعا إلى العبرية البدائية Primitive barbarism ولقد ظهر ذلك واضحا فى مسلكهم نحو تأليه الامام الذى سلكته فرقة الراوندية التى رفضت أن يعامل الخليفة معاملة البشر وثارت حين رفض أن يعامل معاملة الاله .. »

يمكن أن نفصله عن الدنيا ، وليس هناك ما هو دنيوى محض لا صلة له بالدين، فكل الأعمال والتصرفات تعبدية أو دنيوية تحمل المعنيين ويرتب الشارع عليها أحكاما شرعية .

ويعود هذا المسلك كما وضح أستاذنا الدكتور أحمد كمال أبو المجد وغيره من الفقهاء إلى نظرية التكامل والشمول التى ينظر بها الشارع الإسلامى إلى الكون هذا التصور يتمثل فى « أن أحكام الإسلام المختلفة وتوجيهاته فى مجال العقيدة وفى مجال السلوك الفردى ، أو فى نطاق التشريع الاجتماعى ترتبط كلها فى وحدة محكمة وترتد كلها إلى تصور شامل للحياة وحقائقها وكل ما فيها ، ومن هذا نتبين أن من الخطأ المرقع فى سوء الفهم ونقص التصور أن تنتزع جزءا من أحكام الإسلام فى التربية الأخلاقية أو فى غيرها وأن يدرس ويحلل بعيدا عن سائر أجزاء البناء المتكامل الذى يقيمه الإسلام لتربية الفرد وتكوين المجتمع ، ومن هنا نستطيع أن نقول فى حزم أنه مما يخالف المنهج العلمى فى دراسة أى حكم من أحكام الإسلام ، أن يقتطع هذا الحكم من الصورة العامة التى يقيمها الإسلام للوجـــود وحقائقه وقيمه ومصالحه ونظمه . أن دين الله تتفاعل فيه العقائد والشرائع والتوجيهات الأخلاقية وتتصل فيه الدنيا بالآخرة وترتبط فى منطقه مصالح الفرد بمصالح الجماعة » (١) .

---

(١) أستاذنا الدكتور أحمد كمال أبو المجد — منهج الإسلام فى تربية الفرد وتكوين الجماعة محاضرة من مجموعة المحاضرات التى أصدرها الإتحاد الإشتراكى العربى ص ١٦٩ .

وفى هذا المعنى :

— أستاذنا الدكتور أحمد كمال أبو المجد — نظرات حول الفقه الدستور فى الإسلام ص ٣٦ ، ٣٦ . =

ويوضح الدكتور محمد عبد الله العربى(1) هذا الترابط والتكامل بين الأنظمة السياسية والأخلاقية والاقتصادية وتكاملها فى النظام السياسى الإسلامى تصويرا دقيقا يوضح كيف تتساند تعاليم الاسلام فى المجالات المختلفة للحياة، فكل قاعدة من قواعد التشريع الاسلامى لا يمكن أن تؤدى دورها المرسوم لها من قبل الشارع وتحقق الغايات والأهداف من إيجابها على الامة إذا نظرنا إليها وحدها، ذلك أن كل قاعدة من القواعد التى تحكم جانبا معينا من جوانب الحياة تتفاعل مع غيرها من القواعد التى تحكم الجوانب الاخرى وتتأثر كل منها بغيرها وتؤثر فيها بهدف الوصول إلى تحقيق غايات الشارع وأهدافه فى تنظيمه لمختلف جوانب الحياة البشرية .

وعلى سبيل المثال نأخذ قاعدة الشورى للتدليل بها على صحة هذا الترابط وضرورته بين أنظمة الإسلام المختلفة .

فالشورى كما هو معلوم تعد ركيزة من الركائز الاساسية التى يقوم عليها النظام الإسلامى، هذه القاعدة لا يمكن أن يكفل لها التطبيق الفعال والمؤثر إلا إذا كان النظام السياسى الإسلامى يكفل الحريات العامة لأفراد المجتمع الاسلامى، لهذا نجد الشارع الإسلامى يدعو منذ أول لحظة إلى حرية الفكر وينعى على

— محمد عبد الله العربى — نظام الحكم فى الإسلام ص ٥ وما بعدها .
— أبو الأعلى المودودى — نظرية الإسلام وهديه ص ١١ ، ١٤٤ — ١٤٩ .
— مصطفى صبرى — موقف العقل والعلم من رب العالمين ج ١ ص ١١ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ .

(1) محمد عبد الله العربى — المصدر السابق ص ٣٨ وما بعدها .

العقل البشرى الجمود والتقليد ويدعوه إلى التأمل والاعتبار (١) ويكفل له حرية الرأى كاملة فى نطاق الحدود التى رسمها الشارع ويتقبل الرسول صلى الله عليه وسلم هذه الحرية ويحث عليها من الرجال والنساء، بل أن فى القرآن الكريم سورة سميت بالمجادلة وفى ذلك تعبير عن قيمة حرية الرأى وأهميته فى نظر الإسلام (٢).

وعلى ذلك فإن قاعدة الشورى لا يكفل لها التطبيق المؤثر والفعال فى ظل نظام استبدادى يقوم على التسلط ومصادرة حرية الرأى.

وكما يرتبط مبدأ الشورى بما كفله الشارع للمسلمين من حقوق وحريات عامة يرتبط أيضا بالقواعد الخلقية التى يلتزم أفراد الجماعة بمراعاتها فى سلوكهم الفردى والجماعى، ولنأخذ تطبيق قاعدة الشورى فى مجال إختيار الحكام لندلل بها على صحة ذلك وضرورة الترابط بين الأنظمة المختلفة فى الإسلام.

فنحن نعلم أن العدالة شرط من الشروط الحتمية والضرورية فى المرشح للخلافة، كما أنها أيضا شرط من الشروط الضرورية فى هيئة الناخبين الذين يقومون بعملية الإختيار. هذا الشرط يفرض على المرشح للخلافة واجبا خلقيا محددا يحتم عليه أن يمتنع عن ترشيح نفسه إذا ما وجد من هو أصلح منه للقيام بأعباء هذا المنصب، أو وجد فى نفسه قصورا سيؤدى إلى الاخلال بهذه الواجبات وتبدو هذه القاعدة الخلقية الملزمة واضحة فى مسلك الخليفة الثانى عمر إبن الخطاب رضى الله عنه حين عبر عن هذه القاعدة فى صورة حاسمة تبلور هذا

(١) أحمد هريدى - نظام الحكم فى الإسلام ص ٩، ١٠.
(٢) أستاذنا الدكتور أحمد كمال أبو المجد - المصدر السابق ص ٥٠.
— محمد حسين هيكل — الإمبراطورية الإسلامية والأماكن المقدسة ص ٩٢.

المبدأ الخلقى فى أجلى صورة تكشف عن أصالة النظام الإسلامى يقول عمر: « ليعلم من ولى هذا الأمر من بعدى أن سيريده عنه القريب والبعيد ، إنى لأقاتل الناس عن نفسى قتالا ، ولو علمت أن أحدا من الناس أقوى عليه منى لكنت أقوم فتضرب عنقى أحب إلى من أن أليه » (١) كما يحتم هذا الالتزام على المرشح للخلافة أيضا الإمتناع عن إستعمال الوسائل غير المشروعة لإجتذاب أصوات الناخبين كأستعمال وسائل الدعاية الكاذبة أو اعطاء الوعود البراقة ، كما لا يجوز أن يلقى الاتهامات الباطلة على غيره من المرشحين بقصد أبعاد أصوات الناخبين عنهم لأن هذه الوسائل كلها غش نهى عنه الشارع وحذر منه أعمالا لقوله صلى الله عليه وسلم « من غش أمتى فليس منا » (٢).

وإذا ما فاز أحدهم بأغلبية الأصوات وأصبح خليفة ، فان هذا الالتزام يفوض عليه مراعاة مصلحة الجماعة الاسلامية وحدها والسعى لتحقيق غايات ومقاصد الشارع ، دون أن يتخذ من هذا المنصب طريقا لتحقيق المكاسب والأغراض الشخصية أو ينحرف فى ممارسته للسلطة عن المصلحة العامة للمجتمع الاسلامى ، ذلك أن الولاية العامة على المسلمين فى نظر الشارع أمانة يجب على من يقوم عليها أن يؤدى الذى عليه لها وإلا كان مسئولا أمام الله عز وجل من ناحية وأمام هيئة الناخبين والأمة التى أولته ثقتها من ناحية أخرى ، وهو ما يتضح من الحديث المروى عن أبى ذر الغفارى أنه قال : قلت يا رسول الله ألا تستعملنى : فضرب الرسول على منكبى ثم قال « يا أبا ذر انك ضعيف

---

(١) ابن سعد — الطبقات الكبرى — المجلد الثالث ص ٢٧٥ .

(٢) السيوطى — الجامع الصغير ج ٢ ص ٥٤٠ .

وإنها أمانة وإنها يوم القيامة خزى وندامة الا من أخذها بحقها وأدى الذى عليه فيها »(1) كما يوجب هذا الالتزام على جمهور الناخبين التخلص من التأثير بهوى أو مصلحة شخصية وهم فى مجال الموازنة بين المرشحين للولاية العامة ، كما لا يجوز أن يكون الهدف من عملية الموازنة الوصول إلى تحقيق مكاسب معينة من وراء تأييدهم لمرشح من المرشحين ، فالعدالة كشرط من الشروط الخلقية التى يحتمها الاسلام فى الناخب تدفعه إلى اختيار أقدر المرشحين وأصلحهم لحفظ مصالح المجتمع الاسلامى .

ومن هنا نرى ارتباط الشورى بالقواعد الخلقية التى أوجبها الاسلام كما ارتبطت قبل ذلك بالحقوق والحريات العامة التى يكفلها القانون الاسلامى للمحكومين .

كما ترتبط الشورى بالقواعد الاقتصادية التى أوجب الاسلام مراعاتها فى الجماعة الاسلامية ، ذلك أن حرية الناخب فى النظام الاسلامى لا يمكن أن تؤدى دورها الحقيق فى اختيار أصلح المرشحين إذا كان النظام الاقتصادى يقوم على الاحتكارات وحصر الثروات فى يد فئة قليلة من الشعب ، لأنه لو كان الأمر كذلك فان هذه الحرية ستكون عديمة الأثر من الناحية الفعلية أمام طغيان رأس المال وتسلط الأغنياء على الفقراء ، الأمر الذى يؤدى إلى تجرد الشورى من مضونها الذى أراده لها الشارع . لذلك فان الاسلام وضع نظرية متكاملة فى الملكية هذه النظرية مبنية على النظرة الالهية لفكرة المال فى الاسلام . فالمال ملك لله وحده والانسان مجرد مستخلف فيه ، ومن ثم يقتض واجب الاستخلاف أن يعمل الانسان على تحقيق أعباء هذه الخلافة ويحسن القيام بتكاليفها(2) .

(1) مسلم - صحيح مسلم بشرح النووى ج 12 ص 209 ، 210 .

(2) محمد عبدالله العربى - النظم الاقتصادية مطبوعات الجامعة العربية ص 353 .

ومع أن النظام الاسلامى يقوم على حرية التملك فان الاسلام وضع الضوابط الدقيقة التى تحول دون استخدام هذه الحرية فى غير صالح الجماعة ، ومن هذه الضوابط تحريم الاحتكار حيث « لا يحتكر إلا خاطىء » واعتبر الشارع الاحتكار بغيا وفسادا فى الأرض(١) كما لا يجوز الاضرار بالغير أو التعسف فى استعمال الحق ، وإذا قصد الاضرار فان ذلك يعد خيانة من المالك للحق الذى استخلف فيه(٢) .

كما أن الشارع فرض فى المال حقوقا لأفراد الجماعة ، فالى جانب الزكاة يقرر بعض الفقهاء أن فى الأموال حقوقا للمسلمين سوى الزكاة ، ومن ثم فان هذا الواجب يفرض على المسلم التزامات محددة تتعلق بالتكامل الاجتماعى بين أفراد الجماعة الإسلامية(٣) .

---

(١) ابن القيم ـ الطرق الحكمية صفحات ٢٨٤ ، ٢٨٦ ، ٣٠٨ .
— محمد عبد الله العربى — المصدر السابق ص ١٦ .
(٢) فى تطبيقات هذا المبدأ يراجع :
— الكمال بن الهام — فتح القدير جـ ٥ ص ٥٠٢ ، ٥٠٣ .
— محمد يوسف موسى — الأموال ونظرية العقد ص ١٧٩ .
— يحى بن آدم — الخراج ص ١١٠ .
— الامام مالك — الموطأ جـ ٢ ص ١٢٢ ، ١٢٣ .
— الكاسانى — بدائع الصنائع جـ ٦ ص ٢٦٤ ، ٢٦٥ .
— محمد عبد الله العربى — المصدر السابق ص ١٢ .
(٣) أبو عبيد — الأموال ص ٣٥٧ ، ٣٥٨ حيث يروى عن الشعبى أن فى الأموال حقوقا لازمة للمرأ فى ماله سوى الزكاة ويروى عن ابن عمر أن فى المال حق سوى الزكاة كما يروى هذا الرأى عن آخرين منهم أبو هريرة وطاووس .
— محمد عبد الله العربى — المصدر السابق ص ١٠ ، ١١ .

من هنا يتضح لنا كيف تتساند كافة الأنظمة فى الشريعة الاسلامية بعضها مع بعض لتحقيق غايات الشارع وأهدافه .

رابعاً ـ تعريف الخلافة

ويتعلق بذاتية الدولة الاسلامية المفهوم الخاص للحكومة الاسلامية وهو الذى يتمثل فى تعريف للخلافة . والخلافة تعريفات عدة متشابه كلها من حيث المعنى الذى تؤدى إليه وأهم هذه التعريفات هذه هى :

التعريف الأول : يعرف بعض الفقهاء الخلافة أو الامامة بأنها « موضوعة لخلافة النبوة فى حراسة الدين وسياسة الدنيا »(١) .

التعريف الثانى : يعرف البعض الآخر الامامة بأنها « رياسة عامة فى أمر الدين والدنيا خلافة عن النبى عليه الصلاة والسلام » ويقرر صاحب هذا التعريف أنه بهذا القيد ـ قوله خلافة عن النبى ـ «خرجت النبوة» وبقيد العموم «رياسة عامة » خرج مادونها من الولايات الأخرى الأدنى منها مثل القضاء والرياسة فى بعض النواحى وكذلك رياسة من جعله الامام نائبا عنه ، فهذه الولايات جميعها لايسمى القائم عليها أماما ولايطلق على ذات الولايات التى يمارسها «أمامة»(٢) .

التعريف الثالث : ويعرف البعض الآخر الخلافة بأنها « خلافة الرسول فى اقامة الدين وحفظ حوزه الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة »(٣) .

(١) الماوردى ـ الأحكام السلطانية ص ٥ .

ـ القلقشندى ـ مآثر الانافة جـ ١ ص ١٢٨ « وهى الولاية على كافة الأمة والقيام بأمرها والنهوض بأعبائها » .

ـ السنهورى ـ الخلافة ص ٢٢ . ـ رشيد رضا ـ الخلافة ص ١٠ .

(٢) التفتازانى ـ شرح السعد على المقاصد جـ ٢ ص ٢٧٢ ، ٢٧٣ ،

(٣) الايجى ـ المواقف ص ٢٩٥ الايجى والجرجانى المواقف وشرحها جـ ٨ ص ٣٤٥

التعريف الرابع : ويعرفها البعض الآخر بأنها « استحقاق تصرف عام على الانام[1] » .

التعريف الخامس : كما أن البعض عرف الخلافة بقوله « خلافة عن صاحب الشرع فى حراسة الدين وسياسة الدنيا »[2] .

فالتعريفات السابقة للخلافة توضح ذاتية الحكومة فى الفقه الاسلامى من حيث كونها تتكفل بواجبات دينية محـــددة وهو ماوضح فى التعريف الأول والأخير « حفظ الدين » لأن حفظ الدين هو المقصود الأهم والعمدة العظمى كما يقرر التفتازانى[3] .

لذلك فان من أهم واجبات السلطة العامة فى المجتمع الاسلامى كما يقرر ابن خلدون « حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعى فى مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها » .

ولما كانت الخلافة لاتمارس رياسة فى أمور الدين وانما تقوم بحراسة أو حفظ الدين على أصوله التى وضحها الشارع عز وجل لذلك فاننا نرى أن أصح هذه

---

(١) الحصكفى — الدر المختار ج ١ ص ١١٥ .

— وقد جاء فى كتاب الخلافة وسلطة الأمة (ص ٩) أن هذا التعريف لازم للتعريف الثانى لأن الخلافة إذا كانت رياسة عامة فى أمور الدين والدنيا فهى بذلك تعطى حائزها — الخليفة — الحق فى ممارسة السلطة على كافة المسلمين وهذا ينصرف بالطبع على الخلافة الكاملة التى تتسم بحسب الأصل من حيث كونها تجمع كافة الاقطار الاسلامية .

(٢) ابن خلدون — المقدمة ج ٢ ص ٥١٨ وهذا التعريف يتطابق مع ماذهب إليه الماوردى .

(٣) التفتازانى - شرح السعد على المقاصد ج ٢ ص ٢٧٣ وله أيضا شرح السعد على العقائد وحواشيه المتعددة ص ٢٣٤ .

التعريفات الأول والثانى لأنهما حددا نطاق سلطة السلطة السياسية فى المجتمع الاسلامى من حيث كونها تخلف صاحب الشرع فى حراسة الدين وسياسة الدنيا » .

وقد ذهب الدكتور السنهورى إلى أنه من هذه التعريفات يمكن استخلاص ذاتية النظام الاسلامى وتفرده من حيث كونه يقوم على ركائز ثلاث — تعرضنا لها تفصيليا فى هذه الدراسة وهى :

١ — أن الخليفة يتكفل فى ممارسته للسلطة باختصاصات دينية وسلطات سياسية .

٢ — ولكونه يخلف الرسول صلى الله عليه وسلم وينوب عنه فانه يلتزم بتطبيق القانون الاسلامى .

٣ — ولكون الحكومة سلطة عامة على كل المسلمين فانه يجب أن تعمل على تحقيق وحدة الاسلام[1] .

(٤) السنهورى — الخلافة ص ٢٢ ، ٢٣ .

الفصل الثاني

أصل السلطة السياسية وأساس مشروعيتها

تعددت النظريات التي قال بها الشراح في بيان أصل السلطة وأساس مشروعيتها سواء في الفقه الدستوري المعاصر أو في الفقه الاسلامي ، وعلى قدر تعدد هذه النظريات وتباينها في الفقه الدستوري المعاصر ، فإن أبرز هذه النظريات هي النظريات الثيوقراطية والنظريات الديمقراطية ، وسوف نقسم هذا الفصل إلى مبحثين ، في الأول نتناول أصل السلطة وأساسها حسبما تذهب إليه النظريات في الفقه الدستوري ، وما يقابل ذلك في الفقه الاسلامي ، وفي الثاني نتناول أصل السلطة وأساسها حسبما تذهب إليه النظريات الديمقراطية وما يقابل ذلك في الفقه الاسلامي .

المبحث الاول

النظريات الثيوقراطية

أولا : في الفقه الدستوري المعاصر :

تذهب هذه النظريات إلى أن أساس السلطة ومصدرها ليس من صنع البشر ولا يرجع إلى إرادتهم واختيارهم ، وإنما يرجع إلى أساس غيبي مستمد من قوى الهية أعلى من قوة البشر ، وإن الحكام آلهة أو أن الارادة الالهية هي التي تتدخل بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في اختيارهم حسب النظريات التي قيلت في هذا الصدد حسبما سنبينه ، وتستهدف هذه النظريات إيجاد مبررات كافية للسلطات

المطلقة التى كان يمارسها الملوك والأباطرة على شعوبهم حيث كانوا يمارسون سلطات مطلقة غير محدودة على هذه الشعوب دون أن يكون لها ـ للشعوب ـ الحق فى اختيارهم أو محاسبتهم أو ممارسة الرقابة عليهم وفيما يلى بيان هذه النظريات

١ — نظرية الطبيعة الالهية للحكام :

وهى أقدم النظريات التى ذهبت إلى القول بأن الحكام لايستمدون سلطتهم من الله وإنما هم من طبيعة إلهية أو إنهم آلهة فوق البشر يجب أن يعبدوا وتقدم إليهم القرابين .

ولما كان الحاكم هو الله ، أو هو ذات الله المقدسة على الأرض — كما ترى هذه النظرية ـ فإنه يجب على المحكومين الطاعة المطلقة بحيث لاتكون لهم أدنى حقوق فى مواجهتهم كما لايجوز أن يكون الحاكم محلا للمسئولية أو ممارسة أى مظهر من مظاهر الرقابة عليه أو التدخل فيما يمارسه الحاكم من سلطة مطلقة ، وقد اعتنق هذه النظرية فراعنة مصر طوال العصور الفرعونية المختلفة كذلك الأمر بالنسبة للرومان ، وفى اليابان حتى سنة ١٩٤٧ كان ينظر إلى الامبراطور بأنه الإله الحى .

٢ — نظرية الحق الالهى المباشر :

ولقد ظهرت النظريات الثيوقراطية فى ثوب آخر فى حياة بعض الشعوب مؤداه أن الحاكم لايعد طبقاً لنظرية الحق الالهى المباشر هو الآله على الأرض ، أو أنه من طبيعة إلهية ، وإنما هو من البشر إلا أن الله اصطفاه من دون الناس فأودع فى يديه السلطة وخصه بممارستها ، فالسلطة التى يمارسها الحكام طبقاً لهذه النظرية تخرج عن نطاق البشر ولا دخل لهم فى تحققها .

وقد سادت هذه النظريات فى القرون الوسطى ، ودعمها ما كان يدعيه ملوك فرنسا وما كان يمارسونه من استبداد وتسلط وهو ما يتضح من قول بعضهم :

« إن ملك فرنسا لا يستمد ملكه إلا من الله وسيفه » ، وازدهرت أفكار هذه النظرية فى عهد لويس الرابع عشر ، وقد تضمنت مذكرات هذا الملك ما يبلور هذه النظرية حيث جاء فيها « إن سلطة الملوك مستمدة من الخالق ، فالله لا الشعب مصدرها ، وهم مسئولون أما الله وحده عن كيفية استعمالها » .

وقد استهدفت النظرية بدورها تبرير السلطة المطلقة للملوك والأباطرة وما كان يمارسونه من استبداد وتسلط على شعوبهم دون أن يكون لهذه الشعوب الحق فى الاعتراض أو محاسبتهم ذلك أن الحكام طبقاً لهذه النظرية لا يسؤلون إلا أمام الله وحده الذى يعينهم تعييناً مباشراً .

٣ — نظرية الحق الالهى غير المباشر :

ترى هذه النظرية كما هو الأمر فى النظرية السابقة أن الحاكم من البشر ، إلا أنهم لا يقولون أن الله اصطفى الحاكم من دون الناس ، فالله لا يتدخل فى اختيار الحاكم مباشرة وإنما يختاره بطريق غير مباشر نتيجة كون العناية الالهية توجه إرادة المحكومين نحو اختيار شخص أو أسرة تنهض بأعباء الحكم ، فالحاكم يختار من السماء ولكن بطريقة غير مباشرة ذلك أن الافراد هم الذين يختارون الحاكم ويقتصر دور العنايه الالهية على توجيه الحوادث وترتيبها على نحو معين بحيث تؤدى إلى اختيار شخص محدد ، فالمحكومون ليسوا أحراراً فى هذا الاختيار وإنما هو مفروض عليهم ولذلك سميت هذه النظرية بنظرية الحق الإلهى غير المباشر

ويرى البعض أن هذه النظرية لا تتعارض مع النظم الديمقراطية لأنها تجرد الحكام من صفات الالوهية كما لا ترتفع بهم إلى مرتبة التقديس خلافاً لما ذهبت إليه النظريتان السابقتان ، فى حين يذهب البعض الآخر إلى أنها لا تختلف عن سابقتيها وذلك لأن النظريات الثيوقراطية جميعها تعطى للحاكم السلطة المطلقة لكونه يستمدها من الله مباشرة أو غير مباشرة ، فلا يجوز للشعب فى كل هذه

النظريات حق التدخل أو الرقابة أو محاسبة الحكام عما ارتكبوه من أخطاء ذلك أن الادعاء بأن الحاكم مختار من الله بطريق مباشر أو غير مباشر يؤدى بالحاكم إلى التسلط والاستبداد .

٤ — نظرية التفرقة بين عنصرى السلطة :

تقوم هذه النظرية على أن السلطة السياسية تقوم على محورين :

العنصر الاول : العنصر الدينى ويتمثل فى أن الله عز وجل هو مصدر السلطة .

العنصر الثانى : العنصر الزمنى ومقتضاه أن الله وإن كان مصدر السلطة إلا أن الاختيار متروك للشعب ، فالسماء لاتتدخل فى اختيار الحاكم بطريق مباشر ، ولا يجوز أن تنسب تصرفات الحكام إلى الله ، ذلك أن الاختيار من الحقوق الإنسانية التى يستقل المحكومون بها ، وعلى ذلك فتصرفات المحكوم يجب أن تتم وفقاً لقوانين الطبيعة التابعة من القانون الالهى الخالد ، وإلا كانت هذه السلطة غير مشروعية ويترتب على مخالفتهم لها مسئوليتهم أمام الشعب الذى اختارهم وتولوا عن طريقه ، كما أن سلطتهم فى هذه الحالة غير واجبة .

فهذه النظرية فى رأى بعض الشراح لاتتعارض مع الديمقراطية لأن السلطة وإن كان مصدرها الله إلا أن المحكومين يستقلون باختيار الحكام بحيث يكون لهم حق محاسبتهم فى حالة الخروج عن أحكام القانون الآلهى الخالد والحاكم الذى يتولى عن طريق القوانين التى ارتضتها الجماعة هو حاكم شرعى فى رأى هذه النظرية .

وهذه النظرية هى التى تأخذ بها الكنيسة الكاثوليكية الوقت الحاضر

النقد الذى وجه إلى النظريات الثيوقراطية :

تقلصت النظريات الثيوقراطية وتلاشت أفكارها نهائيا، نتيجة يقظةالشعوب وظهور المبادىء الديمقراطية التى كان نتيجتها أن أدركت الشعوب حقوقها واكتمل

وعيها حتى لم يبق للنظريات الثيوقراطية أى أثر فيما عدا النظرية الأخيرة التى تأخذ بها دولة الفاتيكان وأهم ما وجه إلى النظريات الثيوقراطية من نقد ما يلى :

١ — إن هذه النظرية تستند على دعوى لا دليل عليها ، وتفتح الطريق أمام السلطات المستبدة تنفذ منه اعتمادا على هذه الدعوى المزعومة للاطاحة بحقوق الشعوب والاستبداد بالسلطة حسب أهواء الحكام ورغباتهم الشخصية ونزواتهم الخاصة .

٢ — إن هذه النظريات رغم ما منحته للحكام من سلطات مطلقة تجعلهم فى منأى عن محاسبة الشعب لهم وتقرير مسئوليتهم ، لأنهم غير مسئولين إلا أمام الله وحده وهو ما أدى بأن تكون هذه النظريات ستاراً وتبريراً لكثير من المظالم التى وقعت على كثير من الشعوب فى أوربا وغيرها من البلاد التى استند حكامها على النظريات السابقة .

٣ — إن هذه النظريات لاسيما الثلاث الأولى بما تراه من جعل اختيار الحاكم موكولا إلى الله وحده مستهدفة من وراء ذلك اضفاء نوع من القدسية عليه ، تجرد المحكومين من أى دور فى ممارسة السلطة ، وتضفى المشروعية على السلطات المطلقة التى يمارسها هؤلاء الحكام وتجعلهم فى منأى من أى مسئولية أو رقابة تمارس من الشعب ، وهى بذلك تتجافى مع النظم الديمقراطية التى تعطى للشعب الحق فى اختيار حكامه وتقرير مسئوليتهم ومحاسبتهم وعزلهم إذا اقتضى الأمر .

٤ — كما أن الأخذ بهذه النظريات يكون مدعاة للتسلط على الشعوب وهو ما وضح من قول لويس الرابع عشر « أنا الدولة » وقول لويس الخامس عشر « بأننا لم نتلق التاج إلا من الله وإن سلطة عمل القوانين هى من اختصاصنا وحدنا بلا قبعة أو شركة » .

٥ — ونتيجة لهـــذه الاعتراضات فقد ذهب رأى فى الفقه المصرى إلى عدم جواز أن تسمى هذه النظريات بالنظريات الدينية كما يذهب إلى ذلك أغلبية الشراح فى مصر وذلك لسببين :

السبب الأول أن هذه التسمية لا تطابق مع الترجمة الفرنسية الصحيحة للاصطلاح الفرنسى الذى أطلق على هذه النظريات والترجمة الصحيحة هى النظريات التى ترجع أساس السلطة إلى الله ، وهذا لا يعنى أنها مستمدة من الدين » ،

السبب الثانى أن هذه النظريات لا تستند إلى الدين وإنما هى ضد الدين، ذلك لعدم استنادها إلى أى مصدر من مصادر الدين وإنما أراد القائلون بها أن يغطوا ما يمارسونه من استبداد وتسلط على الشعوب ، بنظريات دينية لكى تكون أكثر قبولا ، وعلى ذلك لا يجوز أن تنسب هذه النظريات إلى الدين أو نصفها بأنها كذلك لمجرد أن أصحابها أرادوا ذلك ، لأن كثيرا من الخرافات تنسب إلى الدين وهى ليست كذلك ، ومن ثم لا يجوز أن نطلق على هذه النظريات تسمية « النظريات الدينية » .

ثانيا – النظريات الثيوقراطية وبعض الآراء فى الفقه الاسلامى :

تشبه هذه النظريات التى تعرضنا لها فى السطور السابقة بعض الآراء لدى بعض الفرق الاسلامية لاسيما غلاة الشيعة ، كنظرية الطبيعة الالهية للحكام ونظرية الحق الالهى المباشر ، ووجهة الشبه بين هذه النظريات ما ادعاه غلاة الشيعة يرجع إلى أنهم — أى غلاة الشيعة — يرون أن أئمتهم اما بشر اتصفوا بصفات الألوهية أو أن الاله حل فى ذاتهم البشرية .

فالسبئية وهى احدى فرق غلاة الشيعة ترى أن الامامة نور يتناسخ — هذه الفرقة تؤمن بتناسخ الأرواح — وقد تصير فى شخص نبوة بعد ما كانت فى شخص آخر أمامة ويجوز ان تتناسخ الامامة لتصير نبوة والعكس صحيح ، كما أن البيانية تقول بأن الله على صورة انسان وروح الله حلت فى «على» ثم فى ابنه

محمد ثم في ابنه ابى هاشم ثم في بيان ، والخطابية التي قالت بنبوة الأئمة وزادوا في ذلك فقالوا أن الأئمة آلهة والحسنان ابنا الله وجعفر الصادق إله ولكن أبو الخطاب أفضل منه ومن على ، والذمية ترى هذا الرأى أيضا حيث ألهت الرسول وعلى واختلفوا في تقديم أحدهما على الآخر وبعضهم قال بألوهية خمسة أشخاص - الرسول ، على ، فاطمة ، والحسنان — ولا يقولون فاطمة تحاشيا من وصمة التأنيث بل يقولون فاطم ، كما اعتنقت اليونسية والرزامية والبدائية والنميرية والاسحاقية ، والاسماعيلية ، والغرابية ، والمنصورية ، والجناحية ، والمغيرية وغيرهم من فرق غلاة الشيعة ، أفكارا مماثلة وهؤلاء في الحقيقة لا يعتبرون من المسلمين وآراثهم مرفوضة من جميع فقهاء السنة(١) .

وهذه النظريات التى دخلت في الفقه الاسلامى لا نكون قد تجاوزنا القول إذا قررنا أنها قد نتجت عن دخول بعض الأفراد في الدين الاسلامى ممن كانوا ينتمون إلى اليهودية والمسيحية والمزدكية وغيرها من المعتقدات السائدة في فارس والجزيرة العربية ولم يكونوا قد تخلصوا بعد من معتقداتهم السابقة ، وهو ماقرره الشهرستانى بقوله « ففرق الغالية وهم الذين غلوا في حق أئمتهم حتى أخرجوهم من حدود الخلقية ، وحكموا فيهم بأحكام الآلهة فربما شبهوا واحدا من الأئمة بالاله ، وربما شبهوا الاله بالخلق ، وهم على طرفى الغلو والتقصير ، وإنما نشأت شبهاتهم من مذاهب الحلولية ومذاهب اليهود والنصارى ، إذا اليهود شبهت الخالق بالخلق ، والنصارى شبهت الخلق بالخالق ، فسرت هذه الشبهات في أذهان الشيعة الغلاة ، حتى حكمت بأحكام الألوهية في حق بعض الأئمة وكان التشبيه بالأصل والوضع في الشيعة . . . »(٢) .

---

(١) للمزيد من التفصيل راجع رسالتنا « رئيس الدولة بين الشريعة الاسلامية والنظم الدستورية المعاصرة » المجلد الرابع ص ١٥٩ ومابعدها .

(٢) يراجع في ذلك تفصيليا الشهرستانى — الملل والنحل حـ١ ص ٢٥٣ ، ٢٥٥ ، ورسالتنا السابق الاشارة إليها المجلد الثانى ص ٢٧٠ ومابعدها .

أما نظرية الحق الالهى المباشر فهى تتوائم أيضا مع ماتراه سائر فرق الشيعة الذين يقولون أن الخلافة قد انتقلت من النبى صلى الله عليه وسلم بالنص منه إلى على ومن الاخير إلى ذريته بمقتضى الوصية ، أما نظرية الحق الالهى غير المباشر فهى تتشابه من بعض الوجوه مع يراه الزيدية من الشيعة الذين قالوا بإن عليا وذريته لم يستحقوا الامامة مباشرة عن طريق النص والوصية ، وأنما بطريق غير مباشر وهو مايتحلى به الامام من أوصاف تؤدى إلى انحصار الامامة فيه والامامة بصفة عامة عندهم السلطة -العامة- ليست قضية تتعلق بالمحكومين وانما هى أمر خارج عن نطاق البشر تتعلق بأصول العقيدة والايمان ولا يجوز أن يتدخل فى نطاقها المحكومون - أما النظرية الأخيرة فهى تشبه من بعض الوجوه نظرية أهل السنة الذين يرون أن أصل السلطة وان كان يرجع إلى كونه فرضا من الفروض الدينية يتحتم تحقيقه ، الا أن وسيلة التولية وطريقة ممارسة السلطة فهما يرجعان إلى المحكومين ، غير ان ماذهب إليه أهل السنه والجماعة من فقهاء المسلمين يختلف فى أساسة وطبيعته عما انتهى إليه الفكر الكنسى وبيان ذلك أن النظرية المسيحية التى تأخذ بها الكنيسة الكاثوليكية لاتعتمد على نص من النصوص الدينية مستمدة من كتبهم المقدسة ، وانما هى نتاج الفكر المسيحى بعد أن تعرضت النظريات السابقة للنقد من منكرى الغرب الأمر الذى أدى بهم إلى البحث عن أساس مقبول للسلطة وتبرير كاف لطاعة المحكومين للحكام فى حين أن ماذهب إليه فقهاء السنة والجماعة يستند إلى أدلة مستمدة من مصادر المشروعية فى الفقه الاسلامى المتمثلة فى الكتاب والسنة والاجماع والقواعد الكلية للشريعة كما سبق أن أشرنا .

المبحث الثانى

النظريات الديمقراطية

لم يعد مقبولا بعد ازدياد وعى الشعوب . نهضتها وقيام الثورات العديدة التى

تستهدف سيطرة الشعب على مقاليد أموره ، أن ترتضى تلك الشعوب النظريات الثيوقراطية التى تسلبهم كل حق فى ممارسة السلطة أو المساهمة فى اختيار الحكام . ولقد شاركت نظرية العقد الاجتماعى وأدلت بالنصيب الأكبر فى إذكاء هذه الروح وكان للأفكار التى تضمنتها هذه النظرية الأثر الكبير فى انكار أن تكون السيادة من حق شخص معين أو طبقة مخصوصة وانما هى للشعب أو الأمة حسبما اختلفت آراء الفقهاء فى هذا النطاق .

وكان الفضل الأكبر لنظرية العقد الاجتماعى فى ظهور غيرها من الأفكار والنظريات الديمقراطية لاسيما نظرية سيادة الأمة وسيادة الشعب ، وسوف نتعرض فى هذا الفرع للنظريات الديمقراطية فنبين أولا نظرية العقد الاجتماعى ثم نظريتى سيادة الأمة وسيادة الشعب ، وما يقابل هذا فى الفقه الاسلامى .

أولا ـ نظرية العقد الاجتماعى

يرى أنصار هذه النظرية أن أساس نشأة الدولة والسلطة السياسية فى المجتمع هو العقد ، فالأفراد قد انتقلوا من حياة البداوة والفطرة إلى مرحلة المجتمع المنظم بواسطة العقد ، فالعقد هو أساس نشأة الدولة والسلطة السياسية فى المجتمع ، والعقد كأساس للسلطة السياسية هو القدر المشترك عند جميع القائلين بهذه النظرية ، الا أن الحالة السابقة على التعاقد ، ومضمون العقد وأطرافه ، والدواعى والمبررات التى أدت إليه محل خلاف بينهم وسوف نتعرض بايجاز لنظرية العقد الاجتماعى عند هوبز ولوك وروسو ونقابل بين آرائهم ونظرية العقد عند فقهاء المسلمين .

١ — نظرية العقد الاجتماعى عند هوبز :

يرى هوبز أن الحالة الطبيعية التى عاشها الانسان قبل معرفة المجتمع كانت حالة بؤس وشقاء ، فهو فى هذه المرحلة كان أنانيا محبا لنفسه يسعى لتحقيق سيادته الشخصية وفى سبيل وصوله إلى هذا الهدف لا يهتم الا باشباع أغراضه

ومطامعه دون أن يهتم بغيره ، حتى لو أقدم على عمل حسن فإن الدوافع وراء هذا العمل أنانيته الخاصة وينتهى هوبز من تصويره لهذه الحالة بأن الإنسان كان يعيش كالذئاب الجائعة لا قانون يردعه ولا حق يعترف به الا حق القوى على الضعيف ، وتأثر بغريزة حب البقاء أراد أن يتخلص من هذه الحالة التى يشوبها الفوضى وعدم الاستقرار فلجأ هو وغيره إلى التعاقد مع بعضهم تحت إمرة رئيس واحد ، وتنازلوا لهذا الرئيس عن كافة حقوقهم وحرياتهم العامة ليتولى السهر على حماية مصالحهم وأرواحهم وأموالهم ، وهذا التنازل يتم عن طريق العقد بين أفراد الجماعة وحدهم دون أن يكون الحاكم طرفا فى هذا التعاقد، ومن ثم لا يلتزم اتجاههم بأى التزام بحيث يكون له الحق فى التصرف بلا قيد ولا شرط وسلطته يجب أن يخضع لها الجميع لأن السلطة مهما كانت مستبدة أو جائرة فى أسوء صورها هى أفضل بكثير من الحالة التى كانت تعيش فيها الجماعة قبل العقد .

وكان هوبز يستهدف من وراء نظريته إيجاد المبررات التى تدعم السلطة المطلقة التى كان يمارسها « آل ستيوارت » فى انجلترا حيث كان ربيبا لهذه الأسرة وتابعا لها ومن ثم قال بهذه النظرية لمقاومة الأفكار الثورية التى كانت منتشرة فى انجلترا فى ذلك الوقت حيث ثورة البرلمان بزعامة كرومويل ضد سلطة آل ستيوارت لذلك لم يكن غريبا من هوبز أن ينادى بهذه الأفكار مستهدفا حصر السيادة المطلقة فى يد الملك وتقرير أن الأفراد ليست لهم أدنى حقوق فى مواجهته لانهم تنازلوا له عن كل حقوقهم تنازلا مطلقا ونهائيا ، ولم تجد هذه النظرية أى صدى فى بريطانيا حيث كان الشعب متوقا إلى الحرية والديمقراطية رافضا الاستبداد والتسلط إلا أن هذه الأفكار وجدت مناخا طيبا فى فرنسا حيث كان لويس الرابع عشر يمارس سلطات استبدادية مطلقة .

وهذه النظرية لاتعد من النظريات الديمقراطية إلا أنها فتحت الطريق بعد ذلك للقائلين بنظرية العقد لينقدوها ويمحصوها ويصوروا التعاقد بصورة أخرى على النحو الذى سنراه عند لوك وروسو .

٢ — نظرية لوك فى العقد الاجتماعى :

الحالة الطبيعية عند « لوك » لم تكن حالة حرب وبؤس وشقاء كما رأى « هوبز » وإنما كان يعيش الإنسان فيها حرا طليقا من كل قيد مشبعا بروح العدل داخل حدود القانون الأزلى وهو القانون الطبيعى ، وهذه الحالة وأن اتسمت بالحرية والمساواة إلا أن الحرية والمساواة لم تكن مطلقة وإنما قيدت بالقانون الطبيعى الذى يقضى بعدم جواز أحد فى شخصه أو ماله لأن الكل سواسية من خالق خالق واحد ، هذا القانون لم تكن توجد سلطة لتطبيقه وإنما كان ذلك متروكا للأفراد بحيث يحق لكل واحد أن ينتصف لنفسه بنفسه .

والإنسان فى سبيل سعيه إلى تحقيق سعادته الكاملة لم يكن ؛ ليقنع بهذه المرحلة لأن القانون الطبيعى الذى يخضع له يكتنفه كثيرا من الغموض وعدم التحديد كما أن قواعده محل خلاف بين أفراد الجماعة فلجأ إلى التعاقد مع غيره من أفراد الجماعة بقصد إيجاد سلطة عامة تحكمهم وتحقق العدل بينهم .

وأطراف العقد عند لوك هم الأفراد من ناحية والهيئة الحاكمة من ناحية أخرى — فالحاكم ليس أجنبيا عن العقد كما يرى هوبز وإنما هو أحد أطرافه ويقتضى هذا العقد يلتزم كل فرد بالتزامات ويتمتع بحقوق — فالأفراد يلتزمون بواجب الطاعة والامتثال لأوامر الحاكم كما يلتزم الحاكم بالمحافظة على حقوق الأفراد والسهر على تنفيذ العقد وتحقيق العدالة والمساواة بينهم ، فالحاكم لايتمتع بسلطة مطلقة وإنما يتقيد بالشروط الواردة فى العقد بحيث إذا أخل بها فإن للشعب الحق فى معارضته : وعزله عن منصبه .

ويعتبر لوك - الرضا شرطا أساسيا فى العقد وعلى ذلك فالحكم لا يكون مشروعا إلا إذا قام على رضاء الشعب بحيث إذا مارس الحاكم سلطة استبدادية فإن حكمه يكون غير مشروع لأنه لايتصور أن يقبل الأفراد حاكما مطلقا لا يملكون مناقشته أو محاسبته .

ومضمون العقد عند لوك - يختلف عن مضمون العقد عند هوبز فالأخير يرى أن الأفراد تنازلوا عن كافة حقوقهم وحرياتهم للحاكم الذى لم يكن طرفا فى العقد فى حين يرى لوك أن الأفراد تنازلوا عن بعض الحقوق بالقدر الذى يحقق وجود الجماعة والسلطة العامة واحتفظوا بالحقوق الباقية وهذه الأخيرة لا يجوز المساس بها أو الاعتداء عليها لأنها حقوق فوق الدولة .

٣ - نظرية جان جاك روسو فى العقد الاجتماعى :-

ذاعت نظرية العقد على يد الفيلسوف روسو حتى إنها إرتبطت باسمه على أثر ما كتبه عن هذه النظرية فى كتابة العقد الاجتماعى الذى سمى (أنجيل الثورة الفرنسية) وصار الناس ينسبون إليه هذه النظرية وقد آمن رجال الثورة الفرنسية بأفكاره وسلموا بهذه النظرية كما لو كانت حقيقة من الحقائق الثابتة .

ويرى روسو أن المجتمع البشرى فى صوره المختلفة لا يتصور أن يستند على القوة - فالاجتماع البشرى ظاهرة من الظواهر الإرادية حيث لايتصور وجود الجماعة إلا باتفاق الأفراد وإرتضائهم الحر والإنسان وان كان يتمتع فى حياته الفطرية بالحرية والمساواة - إلا أنه لتعدد المصالح الفردية وتضاربها قد يعرض ما يتمتع به الإنسان فى حياته البدائية للخطر - لذلك سعى إلى التخلص من حياة العزلة بهدف حماية حقوقه وحرياته التى يتمتع بها لكى ينعم بحياة منظمة يسود فيها العدل والفضيلة - فلجأ الإنسان إلى التعاقد هذا فيما يتعلق بالحالة الطبيعية التى كان يعيشها الإنسان قبل التعاقد عند روسو - أما فيما يتعلق

بأطراف العقد فهو الشخص الجماعى الكلى الذى يمثل مجموع الأفراد من ناحية وكل فرد من الأفراد الطبيعيين فى الجماعة السياسية كل على حدة . فروسو يتخيل الجماعة السياسية كما لو أنها تحققت بالفعل ويجعلها أحد أطراف العقد ويجعل الطرف الثانى الأفراد ، والهدف الذى يراد تحقيقه من وراء العقد هو صالح المجموع وإذا كان الحاكم يمارس سلطة فإنه يمارسها باعتباره وكيلا أو مندوبا عن الجماعة لا باعتباره صاحب السيادة الفعلى - لان السيادة تظل دوما وأبدا للشعب الذى يستطيع دائما عزله دون أن يكون هذا العزل اخلالا بأى شرط من شروط العقد ، ونظرا لأن الشعب فى مجموعة لا وجود له من الناحية المادية وإنما يوجد بطريقة افتراضية أو مجازية فإنه سمى صاحب السيادة — المجازى الخالد — الأمر الذى يرتب وجود أشخاص طبيعيين تعبر عن إرادته ويرتبط وجودهم بإرادة هذا المجموع الذى يحق له عزلهم متى أراد .

ومضمون العقد عند روسو هو نزول الأفراد نزولا كليا ومطلقا عن كافة حقوقهم لصالح المجموع الذى يمنحهم عوضا عنها حقوقا مدنية تقررها لهم الجماعة التى أقاموها بإرادتهم الحرة ويتولد عن هذا العقد فيما يرى روسو إرادة عامة مستقلة عن إرادة كل فرد من أفراد الجماعة هى إرادة — المجتمع صاحب السيادة وهو الشعب .

ولقد نتج عن رأى روسو فى العقد الاجتماعى نظريتين هما نظرية سيادة الأمة ونظرية سيادة — الشعب وتعتمد كل منهما على ماذهب إليه روسو .

ماوجه إلى نظرية العقد الاجتماعى من نقد : —

على الرغم من الآثار التى حققتها نظرية العقد الاجتماعى فى إشعال الثورة الفرنسية وإنتشار المبدأ الديمقراطى إلا أن هذه النظرية تعرضت لنقد مر من الفقهاء والشراح بجمله كما يلى : —

١ — أن فكرة العقد خيالية لا أساس لها فى الواقع ولا يوجد مثل واحد يؤيدها أو يدلل على صحتها .

٢ — أن هذه النظرية لا تقوم على أساس علمى ذلك أن الانسان البدائى لم يكن لديه العقلية التى تمكنه من الوقوف على فكرة العقد وشروطه والآثار التى تترتب عليه إلى جانب أن الحقوق والحريات العامة بطبيعتها لا يجوز أن تكون محلا للتعاقد والمساومة بين أطرافه .

٣ — أن هذه النظرية تؤدى إلى التناقض ذلك أنها تقرر أن العقد هو الذى ينشىء الجماعة فى حين أنها تجعل الجماعة أحد أطراف العقد فكيف يتصور أن أحد أطراف العقد — الجماعة فى حين أن الجماعة تنشأ قبل هذا التعاقد وعلى ذلك فان هذه النظرية تقوم على بهدمها من أساسها .

٤ — أن هذه النظرية بما تقوم عليه من تقرير أن العقد هو الذى كفل للانسان العيش فى جماعة تعتبر غير صحيحة — ذلك أن الانسان لم يعش أبدا خارج نطاق الجماعة ولم يعش أبدا ومطلقا فى عزلة والقول بغير ذلك يخالف الحقيقة الانسانية الخالدة التى تقتضى أن الانسان مدنى بطبعه .

٥ — أن فكرة العقد المؤبد الذى يبرمه الأفراد عند نشأة الجماعة ويظل منتجا لآثاره للأبد فكره مستهجنة وغير متصورة وينظر إليها الفقه الحديث بغير ارتياح لتعارض ذلك مع الحرية الطبيعية للانسان .

٦ — أن هذا العقد فى حاجة إلى حماية السلطة العامة ولا يستساغ القول بأن العقد الذى يحتاج إلى حماية السلطة العامة هو الذى أوجدها .

موقف الفقه الاسلامى من نظرية العقد الاجتماعى : —

أساس السلطة فى الفقه الإسلامى هو البيعة (عقد البيعة) وإذا ما نحن ألقينا

نظرة فاحصة على عقد البيعة عند فقهاء المسلمين وأردنا أن نقف على مدى التوافق والاختلاف بينه وبين العقد الاجتماعي فإن الأمر لايخلو من بعض أوجه الاختلاف ، ووجوه الإتفاق — إلا أن عقد البيعة عند فقهاء المسلمين لايتضمن أوجه النقد التي أثيرت حول العقد الاجتماعي كما قال به الفقه الغربي ويظهر ذلك فيما يلي : —

أولا — أن الفقهاء المسلمون عندما صوروا البيعة على أنها عقد فإنهم يجعلون الخليفة أحد أطراف التعاقد وهم في ذلك يتفقون مع ماذهب إليه (لوك) في اعتبار الحاكم أحد أطراف العقد ويختلفون عن (هوبز وروسو) في عدم اعتبار الحاكم طرفا في التعاقد — إلا أن فقهاء المسلمين لم يضمنوا العقد أي تنازل عن حقوقهم وحرياتهم وذلك لأنها ثابتة لهم من قبل الشارع مباشرة وأي تنازل في نطاقها باطلا بطلانا مطلقا ولا يعتد به ومن هنا فإن مضمون العقد عند فقهاء المسلمين يختلف عنه عند هوبز ولوك وروسو في أنه لايتضمن أي تنازل من الأفراد عن حقوقهم أو حياتهم العامة كلها أو بعضها سواء للحاكم كما ذهب هوبز أو للمجتمع كما ذهب روسو أو تنازلوا عن البعض وأحتفظوا بالباقي كما ذهب لوك ، لأن هذه الحقوق كما أشرنا ثابتة لهم من الشارع عز وجل ولايقبل أن تكون محلا للتعاقد بين الحاكم أو المحكومين أنفسهم ومن هنا تجنبت نظرية العقد عند فقهاء المسلمين ماوجه إلى نظرية العقد الاجتماعي في الفقه الغربي .

ثانيا — أن الفقه الإسلامي لايأخذ بنظرية العقد على إطلاقها ولايرى في العقد سببا لنشأة الدولة والسلطة السياسية معا ، ذلك أن مصدر الدولة ووجوب تحققها يجد أساسه في مصادر الشريعة الإسلامية وإنما ميز الفقه الإسلامي بين وجود الدولة ووجود السلطة السياسية ويجعل العقد منشئا للسلطة السياسية أما الدولة فإن أساس ، وجودها هو قواعد الشريعة .

وعلى ذلك فإن نظرية العقد عند فقهاء المسلمين هى نظرية حقيقية وليست خيالية أو أنها لاتقوم على أساس علمى كما وجه لنظرية العقد فى الفقه الغربى ، وذلك لأن هذه النظرية وجدت التطبيق العملى والفعال فى عهد الخلافة الراشدة - كما أنها تجعل العقد مؤقتا وليس مؤبدا كما أنها وجدت طريقها إلى التطبيق العملى بعد أن عرف الانسان فكرة العقد وشروطه ومن ثم فإن فقهاء المسلمين عرفوا نظرية العقد قبل أن يعرفها الغرب — إلا أنهم صاغوها صياغة محكمة تتلافى كافة ماوجه إلى نظرية العقد الاجتماعى فى الفقه الغربى من نقد .

نظرية السيادة بين الفقه الغربى والفقه الاسلامى : —

هناك نظريات كثيرة حاولت أن تحدد مصدر السيادة فى الدولة وسوف نختار من بين هذه النظريات نظريتين هما نظرية سيادة الأمة ونظرية سيادة الشعب ثم نحدد بعد ذلك صاحب السيادة فى الفقه الإسلامى : —

أولا نظرية سيادة الأمة :

مضمون النظرية — تنظر هذه النظرية إلى الأمة باعتبارها شخصيا معنويا مجردا عن الأفراد المكونين له يختلف عن مجموع أفراد الشعب ويستقل عنهم .

والأمة بهذا المعنى لاتضم الاحياءفقط وإنما تضم الأجيال السابقة والأجيال المقبلة وتتجسد السيادة فى الأمة باعتبارها وحدة مستقلة عن الأفراد المكونين لها ذلك أن السيادة ليست مملوكة لفرد أوجماعة مخصوصة بل هى لمجموعة الأفراد لاباعتبارهم كما حسابيا بحيث يختص كل واحد منهم بنصيب منها ولكن باعتبارهم وحدة متميزة عن أفرادها .

النتائج التى تترتب على سيادة الأمة : —

١ — أن السيادة كل لايتجزأ وغير قابلة للانقسام أو التصرف فيها .

٢ — أن السيادة تتجسد فى شخص معنوى (هو الأمة) ولما كان الشخص المعنوى لايستطيع أن يعبر عن إرادته — الأمر الذى يحتم وجود نواب يعبرون عن إرادة هذا الشخص .

٣ — أن النائب لايعبر إلا عن إرادة الأمة كلها وليس عن إرادة ناخبيه .

٤ — الانتخاب فى هذه النظرية لايعتبر حقا وإنما هو وظيفة يستطيع القانون أن يحـــدد شروط ممارستها أو يضيق من نطاق ممارستها وذلك لضمان حسن الاختيار .

٥ — كما أن هذه النظرية تؤدى إلى الاعتراف للأمة بالشخصية المعنوية ، ولما كانت الدولة تتمتع هى الأخرى بالشخصية المعنوية فإنه يترتب على الأخذ بهذه النظرية وجود شخصين معنويين هما الدولة والأمة .

النقد الذى وجه إلى نظرية سيادة الأمة : —

١ — أنهـا تؤدى إلى وجود شخصين معنويين على اقليم واحد هما الدولة والأمة .

٢ — أن هذه النظرية تشكل خطرا على حقوق الافراد وحرياتهم العامة كما أنها تؤدى إلى الاستبداد أما من حيث أنها خطر على الأفراد فان ذلك يرجع إلى أن الهيئات الحاكمة قد يصدر عنها الكثير من الأعمال التى تمس حريات الأفراد وحرياتهم العامة ورغم ذلك فانها تعد من الأعمال المشروعة وذلك لان هذه السلطات تمارسها باسم الأمة وهو ما يمكن أن يؤدى فى النهاية إلى أهدار حقوق الأفراد وحرياتهم العامة — أما كون هذه النظرية تؤدى للاستبداد وذلك لأنها تؤدى إلى اطلاق السيادة باعتبارها السلطة العليا المشروعة واطلاق السيادة يؤدى إلى الخروج بها نحو التسلط والاستبداد وهناك الكثير من

المظالم التى أضفيت عليها مشروعية زائفة وقعت من السلطات الحاكمة فى ظل مبادىء هذه النظرية وهناك الكثير من الحكام المستبدين الذين مارسوا حكما ديكتاتوريا — ادعوا أنهم يفعلون هذا باسم الأمة .

ثانيا — نظرية سيادة الشعب : —

تجسد هذه النظرية السيادة فى الجماعة لا على أساس أنها وحدة متميزة عن الأفراد المكونين لها ولكن باعتبارها عددا من الأفراد — فالسيادة لكل الأفراد باعتبارهم كما حسابيا بحيث تقبل السيادة أن تنقسم على هذا الكم ، فكل فرد من أفراد الجماعة يتمتع بجزء من السيادة ، يساوى نسبته بالنسبة إلى أفراد الجماعة جميعهم .

النتائج التى تترتب على نظرية سيادة الشعب : —

١ — أن الانتخاب يعتبر حقا لا وظيفة وذلك لأن كل واحد يملك جزءا من السيادة - الشعبية فلا يجوز تقييد الاقتراع العام باعتباره حقا لكل فرد من حقوقه الطبيعية .

٢ — كما أن هذه النظرية تستلزم أن يكون نظام الحكم هو الديموقراطية المباشرة وشبه المباشرة ولا تتمشى مع الديموقراطية النيابية كما تستلزم أن يكون نظام الحكم جمهوريا .

٣ — تجعل هذه النظرية من النائب وكيلا إلزاميا عن ناخبيه بحيث لا يمثل الأمة كلها كما هو الأمر فى النظرية السابقة لأنه يمثل لجزء من السيادة يملكها ناخبوه الذين يستطيعون إملاء إرادتهم عليه وفرض توجيهات و تعليمات لا يجوز له الخروج عنها .

الأنتقادات التى وجهت إلى نظرية سيادة الشعب : —

١ — أن هذه النظرية بما تقوم عليه من تقرير الوكالة الإلزامية تؤدى إلى تبعية النائب لناخبيه والتزامه بتواجيهاتهم وتعليماتهم وهو مايؤدى إلى التزامه .

بذلك سواء أكانت التعليمات والتوجيهات على خطأ أو صواب تتفق مع مصلحة الجماعة أو تتعارض معها .

٢ — كما أن هذه النظرية تؤدى إلى تعقيد مشكلة السيادة وذلك لأنها تجزأ السيادة على أفراد الشعب وهو مايؤدى إلى خلق الكثير من المشاكل المعقدة ، وتساؤلات وتثير لاتوجد أجابات شافية لها وعلى سبيل المثال :

ماهو موقف السيادة الفردية التى يتمتع بها فرد من الأفراد من سيادة الدولة ؟ وهل يمكن الاحتفاظ بفكرة السيادة للدولة إلى جانب الاعتراف بالسيادة الفردية بحيث يمكن أن يقال أنه إلى جانب سيادة الدولة كشخص معنوى توجد سيادة مجزأة يتمتع بها الأفراد ؟ . وإذا ماقررنا ذلك فانه يثبت ويترتب على هذه النتيجة اضطراب الأوضاع فى الدولة وعدم إستقرارها فوق ذلك كله ماهو موقف سيادة الدولة من سيادة الشعب ؟ ومن صاحب السيادة الفعلى ولمن الغلبة والتفوق ؟ .

كل هذه التساؤلات لاتجد إجابة محددة لها وهو ما أدى إلى القول بأن نظرية سيادة الشعب تؤدى إلى نتائج لايمكن مثلها فى ذلك مثل نظرية سيادة الأمة وإن كان الأمر يختلف فى ظل نظرية سيادة الشعب فقد ازدادت المشكلة تعقيداً .

ثالثا — موقف الفقه الاسلامى من نظرية السيادة : —

ولنا الآن أن نتساءل بعد أن استعراضنا نظريتى سيادة الأمة وسيادة الشعب فى الفقه الدستورى المعاصر عن مصدر السيادة فى الدولة الإسلامية ؟ وهل يأخذ بنظرية السيادة ؟ .

أن الاجابة على ذلك ليست بالأمر الهين ذلك أن البعض جريا وراء ماشاع فى الفقه الدستورى رأى أن الإسلام يأخذ بنظرية سيادة الأمة ، فى حين ذهب البعض الآخر إلى القول بأن الإسلام يأخذ بنظرية سيادة الشعب .

إن تحديد صاحب السيادة فى الفقه الإسلامى ليس بالأمر الهين ذلك أن البعض جريا وراء ما ذهب إليه الفقه الدستورى من تقرير مبدأ سيادة الشعب وسيادة الأمة ذهب إلى أن مصدر السيادة فى الدولة الإسلامية هو الأمة على أنه يجب أن نؤكد أننا لا نتحمس كثيرا لإنتحال أسماء هذه الصور الجديدة للنظم والمبادىء ونسبتها مباشرة إلى الإسلام أو نسبة الإسلام إليها وإطلاقها عليه ، وذلك لأن الاسلام نظام متكامل ترتبط فيه العقيدة والشريعة بمبدأ تتسق أحكامه الجزئية كلها عن عقيدته وفلسفته الشاملة — فالعقيدة والشريعة فيه تعبران جميعا عن مجموعة من الموازين والقيم الثابتة التى أنزل الله تعالى أصولها على رسله صلوات الله عليهم ومن الخطأ تجاهل هذه الوحدة الأساسية ومحاولة عزل قطاع محدود من قطاعات التشريع الاسلامى ودراسته بروح غريبة على روح الاسلام أو قياسه ومحاكمته إلى نظريات وأصول مستمدة من فلسفة غريبة على فلسفته أو مرتبطة بعقيدة معارضة لعقيدته ، ومثل هذه المحاولة لابد أن تنتهى إلى أغلاط كثيرة فى ميدان ينبغى بطبيعته أن يصان عن القول العاجل والرأى المبتسر .

وعلى ذلك إذا أردنا الحديث عن نظرية السيادة فيجب بداءة أن نتخلص من المفاهيم والمعايير التى إنتهى إليها رجال الفقه الدستورى فى هذا الصدد وأن ننظر إلى مشكلة السيادة فى الدولة الاسلامية بقيم الاسلام ومعاييره لأن الاسلام لن يزيد فضلا ولا كمالا — إذا ما حاولنا أن ننسب نظاما معينا إليه أو ننسبه إلى نظام معين — لأنه لن يزيد فضلا ولا كمالا بهذه النسبة وإنما يستمد كماله المطلق من نسبته إلى صاحب الكمال المطلق عز وجل .

من هذا المنطلق يجب أن ننظر إلى نظرية السيادة فى الفقه الاسلامى بحيث نحددها وفقا لمعايير ومبادىء النظام الاسلامى ذاته .

وقد ظهر فى تحديد صاحب السيادة فى الفقه الاسلامى عدة إتجاهات نجملها :

١ — إتجاه يرى أن السيادة فى الدولة الاسلامية مصدرها الأمة فهى صاحبة السيادة ومنبع كل السلطات .

٢ — اتجاه يرى أن السيادة (الحاكمية) لله وحده عز وجل وليس لأى شخص آخر أو الأمة أى حق من هذا النوع .

٣ — اتجاه يرى أن السيادة موزعة بين حدود الله القاطعة من ناحية وبين الشعب من ناحية أخرى .

٤ — رأينا الخاص فى مصدر السيادة فى الفقه الاسلامى .

أولا — السيادة فى الفقه الأسلامى للامة :

يذهب العديد من فقهاء المسلمين فى العصر الحاضر إلى أن الخليفة وأن كان صاحب السيادة فى الدولة الاسلامية ، إلا أنه ليس صاحبها بإعتبار شخصه ولكن لكونه يخلف النبى صلى الله عليه وسلم وينوب عنه فى سياسة الأمة ليسوسها بما أراد الله من الاحكام ، والخليفة رغم كونه صاحب السيادة إلا أنه لا يخرج عن كونه واحد من أبناء الامة وُكِلَ إليه القيام بأمور الدين والدنيا فأصبح أكثر عبئا وأثقل أمانة — فليس له أن يستبد بالامر دونهم كما لا يحق له أن يدعى أنه لا سلطان فوق سلطانه ، لانه وإن كان صاحب السيادة إلا أن مصدرها الأمة وحدها وهو وكيل عنها يستمد سلطانه منها وهى تملك نصحه وتوجيهه وتقويمه إذا أساء وعزله إن جد ما يستوجب عزله .

وحتى يتسنى لنا الحكم على صحة هذا الاتجاه يجب أن نشير إلى ما سبق أن أشرنا إليه عن مفهوم السيادة طبقا لما انتهى إليه شراح القانون الدستورى وما هو المقصود من القول بأن الأمة صاحبة السيادة ؟ .

فبالنسبة لمفهوم السيادة فإن ذلك يعنى أن السلطة السياسية تتمتع بمجموعة من الاختصاصات توجهها فى جميع المجالات بحيث تكون نافذة من تلقاء نفسها دون اجازة من سلطة أعلى وذلك لأنها تستمد سلطاتها من نفسها دون أن تشاركها سلطة أخرى فى سلطانها النهائى وإرادتها تعد الارادة العليا التى تسمو فوق الإرادات الأخرى داخل الدولة، بحيث يمكن إصدار أوامر نهائية وباتة لا يتوقف نفاذها عن أى إرادة أخرى داخل الدولة كالايوجد من ورائها خارج نطاق الدولة سلطة تشاركها سلطانها النهائى .

أما بالنسبة لتقرير أن الأمة صاحبة السيادة : فان ذلك يعنى أنها منبع كل السلطات فى الدولة بحيث أن ما تنتهى إليه إرادتها العامة يكون قانونا ملزما يجب أن يخضع له الجميع حكاما كانوا أو محكومين، بحيث لا يجوز أن يحد من سلطانها النهائى أى قيد، وذلك لأن إرادتها تسمو فوق كل إرادة . هذا مجمل محتوى السيادة وسيادة الأمة، والسؤال الآن هل يمكن أعمال هذين المفهومين فى الفقه الاسلامى بحيث تكون الأمة باعتبارها صاحب السيادة والسلطان هى الارادة العليا والسلطان النهائى — يحق لها أن تتصرف وفق ما تنتهى إليه إرادتها ومشيئتها دون قيد أو حد على هذه الارادة أو تلك المشيئة ؟ .

أن الاجابة على ذلك بالقطع يجب أن تكون بالنفى دون تردد أوشك فى هذه النتيجة لأن لا توجد فى الدولة الاسلامية مثل هذه السلطة اللهم الا سلطة الله عز وجل باعتبار أن سلطة الأمر والحكم والتشريع كلها مختصة به وحده ولا يجوز لفرد أو أسرة أو طبقة أو الأمة كلها الادعاء بأن لها سلطة من هذا النوع .

فاذا ما انتهينا إلى ذلك فاننا لا نتردد فى رفض القول بأن الأمة صاحبة السيادة فى الدولة الاسلامية أو أنها منبع كل السلطات حتى ولو قلنا بأن هذه

السيادة محدودة بما قرره الشارع من أحكام — ذلك أن مفهوم السيادة كما تعارف عليه شراح القانون الدستورى هو الاطلاق وأى تقييد لها يؤدى إلى التناقض ونفى السيادة عنها .

من ذلك يتبين أنه لا مكان للقول بأن الأمة فى الفقه الاسلامى تتمتع بالسيادة — لأن ذلك يتعارض مع ذاتية النظام الاسلامى وطبيعة الخاصة .

ثانيا — السيادة مصدرها الله :

وخلاصة هذا الاتجاه أن الأمة فى الدولة الاسلامية ليست صاحبة السيادة وإنما صاحب السيادة ومصدرها هو الله عز وجل فاليه يرجع القانون الإلهى الذى ينظم سلوك الأمة حكاما ومحكومين وإذا سوغنا أن تسند السيادة فى بلد غير اسلامى إلى الأمة وأن نقرر أنها مصدر كل السلطات فان ذلك لا يجوز القول به فى الدولة الاسلامية .

وهذا الرأى وإن كان هو الرأى الصحيح فى المشكلة — إلا أن من قرروا ذلك لم يبينوا لنا دور الأمة بالنسبة لهذه السيادة وما موقفها منها وما هو أساس مشروعية ممارسة الأمة لسلطاتها التى قررها الفقه الاسلامى ؟ .

إلى جانب أن هذا الرأى لم يحل التعارض الذى ينشأ من تقرير أن الخليفة نائب عن الأمة فاذا كانت الأمة لا تتمتع بأى قدر من السيادة — فما جدوى القول بالنيابة فى هذه الحالة ؟ .

ثالثا — نظرية إزدواج السيادة :

ويرى هذا الاتجاه أن السيادة فى الفقه الاسلامى مزدوجة تقوم على محورين : —

الأول — سيادة مطلقة للدستور الجامد — لحدود الله — المبينة فى كتاب الله وسنة رسوله .

الثانى — سيادة شعبية محدودة لجمهور المسلمين - أى لأغلبيتهم - فيما دون هذه الحدود .

وأساس هذا الازدواج عند أصحاب هذا الرأى هو أن الاسلام لم يترك الناس لأهوائهم ولا يرى فى الكثرة وحدها دليلا قاطعا على الصواب ، والله تعالى يقول : «وما وجدنا لأكثرهم من عهد» ويقول : «وأن تطع أكثر من فى الأرض يضلوك عن سبيل الله ...» ويقول أيضا : «وما يتبع أكثرهم إلا ظنا» ورسل الله إنما جاءوا بالحق المبين ليقاوموا باطلا أجمع عليه الناس أوكادوا - فكانوا مع الله وحده وكانوا مع القلة ولكنهم كانوا مع الحق .

غير أن هذا لا يعنى أن الاسلام يستبعد السيادة الشعبية أو ينكر حكم الأغلبية ، إنما يفرق بين مجالين ، مجال النص القطعى الواضح ومجال النص الغامض أو عدم وجود نص ، فاذا كان نصا قطعيا فليس للاغلبية أو لإجماع الأمة من سبيل لأن السيادة هنا لله وحده .

أما حيث لا يوجد نص أو كون النص غامضا فان الاسلام يجعل لرأى الجماعة الوزن الاكبر وبمعنى آخر فان السيادة هنا للشعب إلا أنها سيادة شعبية محدودة .

وقد يبدو لاول وهلة أن هذه النظرية حلت كافة المشاكل التى تتعلق بالسيادة ، فهى لا تنكر أن السيادة مصدرها الله كما أنها تعترف للشعب بالسيادة الشعبية المحدودة، وقد نصل إلى القول - مع تقريرها ذلك - بأن هذه النظرية وضعت الاساس القانونى لمشروعية ممارسة السلطة فى الدولة الاسلامية .

إلا أن المدقق فيما إنتهت إليه هذه النظرية يجد نفسه أمام نتائج غير مقبولة أو يجد أن هذه النظرية قد تأثرت أو استعارت النظريات الأخرى فى القانون الدستورى ولا سيما نظرية سيادة الشعب ، وأنها حينما أرادت وضع أساس فلسفى أو قانونى لنظرية السيادة فى الفقه الإسلامى قد عقدت نظرية السيادة نفسها وعلى ضوء ذلك فإنا نرى أن أهم ما يمكن أن يوجه إلى هذه النظرية من نقد يتحدد فيما يلى :

١ — أن القول بأن السيادة مشتركة بين الله من ناحية وبين المحكومين من ناحية أخرى يحمل فى طياته معنى تجزئة السيادة بين الله والشعب وهو أمر لا نسلم به، ذلك أن كل الأعمال سواء ماجاء بصددها نص أو ما كان خاضعا للقواعد العامة فى الشريعة الإسلامية مرجعها الله عز وجل وكل عمل من الأعمال أو تصرف من التصرفات يجب أن يخضع للسيادة الإلهية إما بإخضاعه للنص أو بأعمال الاجتهاد .

٢ — كما لا يجوز الاستناد إلى ما أتاحه الشارع للمحكومين من حق تولية الحكام ونصحهم وعزلهم ومشاورتهم للقول بأنهم يتمتعون بسيادة فإن كل هذه المسائل واجبات محددة وردت بصددها نصوص من الشارع عز وجل تحتم تحقيقها ومن ثم لا يستساغ القول بأن الأفراد أو الأمة وهم بصدد امتثالهم للواجبات الشرعية يتمتعون بسيادة .

٣ — كما أن إسناد السيادة للشعب مع تحديدها يتعارض مع قواعد الشريعة الإسلامية لأن مدلول السيادة حتى مع هذا التقييد لا يتفق مع قواعد الشريعة التى تستلزم أن ترد كل الأعمال إلى ما أوجبه الشارع من قواعد وأحكام فالسيادة فى الفقه الإسلامى واحدة لا تتجزأ وأساسها ومنبعها وصاحبها الله عز وجل وإذا كان الأفراد يمارسون أدوارا مختلفة فى الحياة فإن ذلك كله يخضع لنظام محكم

ونطاق محدد ودائرة مرسومة سواء تعلقت هذه الأدوار بالفروض الدينية أو بالأعمال الدنيوية .

وعلى ذلك فإننا نرفض رفضا قاطعا المناداة فى الفقه الإسلامى بأى من النظريتين سيادة الأمة أو سيادة الشعب لأن كل منهما تتعارض تماماً مع قواعد الشريعة الإسلامية .

رابعاً : ما نراه فى نظرية السيادة :

بعد هذا العرض لمختلف النظريات فى الفقه الإسلامى فإننا نرى أنه لكى نصل إلى حل دقيق لمشكلة السيادة يتوافق مع قواعدها المحكمة ونظامها الإلهى فإنه يجب أن يميز بين أمرين :

الأول : مصدر السيادة . الثانى من له حق ممارسة السيادة .

أولا : مصدر السيادة فى الدولة الاسلامية :

مصدر السيادة طبقاً لما تمليه قواعد الإسلام وذاتية النظام الإسلامى الخاصة يتحدد فى قاعدة قاطعة وباتة لا تقبل التأويل أو التشكيك فى قبولها هذه القاعدة هى أن مصدر السيادة ومنبعها وأساسها يتحدد فى الذات الإلهية فكل سلطة وكل عمل وكل تصرف وكل إرادة بشرية يستمد أساسه ووجـــوده من إرادته المقدسة .

هذه السيادة واحده ومطلقة ولا تقبل التجزئة أو الانقسام وهى تتمثل فى إرادة الله العليـا سواء ظهرت هذه الإرادة فى شكل نصوص جامدة ومحددة لاتترك للمحكومين أدنى تقدير أو اختيار فى نطاقها أو فى شكل قواعد كلية تترك للمحكومين قدراً من التصرف أو الاختيار عن طريق الاجتهاد الذى لا يجوز أن أن يخالف نصاً أو قاعدة كلية لأن مرجع الأمر فى النهاية هو إرادة الله العليا التى تعلو كل إرادة وتفوق فى سيادتها أى سلطة لأن كل السلطات تستمد

مشروعيتها من إرادة الله المقدسة ولا يجوز أن تمارس أى سلطة إلا إذا استندت هذه السلطة على الإراة الإلهية .

ثانياً الثانى : من له حق ممارسة مظاهر السيادة فى الدولة الاسلامية ؟

المحكومون جميعاً هم الذين لهم حق ممارسة مظاهر السيادة وليس ذلك حقاً لفرد معين أو طائفة مخصوصة ، ولما كان المحكومون لايستطيعون أن يقوموا جميعاً بكل الوظائف — لذلك فإن الشارع أوجب وجود سلطة وجعل هذا الوجوب واجباً كفائياً يقع على الأمة بأسرها وهى المسئولة عن أداء هذا الواجب ومن إعتبار هذا الواجب من الواجبات الكفائية — فإن ذلك يرتب نتيجة على درجة كبيرة من الخطورة والأهمية مؤداها أن فكرة التمثيل أو الإنابة هى الصورة الطبيعية لممارسة السلطة فى الدولة الإسلامية لأنه لو كانت من الواجبات العينية لتحتم أن يكون كل مسلم حاكماً أو محكوماً فى آن واحد وهو أمر غير جائز أو مقبول .

النتائج التى تترتب على ما نراه فى نظرية السيادة :

١ — أن صاحب السيادة فى الفقه الإسلامى ليس شخصاً مجازيا أو افتراضياً كما تذهب النظم المعاصرة حيث أسندت السيادة إلى الأمة أو الدولة باعتبار أن كلا منهما شخصاً افتراضياً أو مجازياً فى حين أن صاحب السيادة فى الدولة الإسلامية هو الله عز وجل .

٢ — أن هذه السيادة تتجسد فيما رسمه الله عز وجل من قواعد وأحكام عن طريق النصوص القاطعة والمحددة أو عن طريق القواعد الشاملة والاصول الكلية فى الشريعة الإسلامية .

٣ — أن الدولة الإسلامية دولة قانونية منذ ميلادها حيث حددت السيادة

الإلهية الحقوق والحريات العامة ونطاق سلطة الدولة وغاياتها بما يكفل سعادة البشر فى حياتهم الدنيوية والآخروية دون أن تترك أى ثغرة للاستبداد أو التسلط .

وعلى ذلك فإن نظرية السيادة فى الفقه الإسلامى التى توصلنا إليها تتجنب كل العيوب التى أخذت على نظريتى سيادة الشعب وسيادة الأمة فى الفقه الدستورى الوضعى .

الفصل الثالث

أنواع الدول

تتعدد تقسيمات الدول من نواح مختلفة ، إلا أننا سوف نتناول تقسيمين رئيسيين يتصل أحدهما بسيادة الدولة ويتصل الآخر بطريقة تكوين الدولة .

المبحث الأول

الدول من حيث السيادة

تنقسم الدول من حيث السيادة إلى دول كاملة السيادة ودول ناقصة السيادة .

أولا : الدول كاملة السيادة :

يقصد بالدول كاملة السيادة تلك التى تتمتع بالاستقلال الكامل فى ممارسة شئونها الخارجية والداخلية على حد سواء وهو المعنى الذى حددناه ، حين تكلمنا عن خصائص السلطة السياسية . فإذا كانت السلطة السياسية فى الدولة لا تخضع لأى رقابة أو إشراف من جانب الدول الأخرى . فإن الدولة فى هذه الحالة تكون كاملة السيادة .

فإذا تحقق لأى دولة السيادة الخارجية والداخلية فإن الدولة من هذا النوع يطلق عليها دولة كاملة السيادة بحيث يكون لها استقلالها التام فى مواجهة الدول والمنظمات الأخرى . ويستوى فى ذلك أن تكون الدولة بسيطة أو مركبة على التفصيل الذى سبق بيانه .

ثانياً : الدول ناقصة السيادة :

الدول ناقصة السيادة تلك الدول التى لا تتمتع بالاستقلال التام فى مباشرة شئونها الداخلية أو الخارجية أو كليهما معاً بل تخضع لإشراف ورقابة من جانب دولة أو منظمة دوليةأخرى ، والدول ناقصة السيادة لها صور وأشكال عديدة منها :

١ — دول محمية :

وهى الدول التى تكون تحت حماية دول أخرى تسمى بالدول الحامية ويتم ذلك بمقتضى معاهدة أو إتفاقية بمقتضاها تتنازل الدول المحمية للدول الحامية عن بعض سلطاتها كالدفاع أو الشئون الخارجية أو بعض المسائل الداخلية .

٢ — دول تابعة .

٣ — دول تحت الوصاية .

٤ — ممتلكات حرة .

والدول التابعة والتى تحت الوصاية شأنها شأن الدول المحمية حيث توجد دولة أخرى تمارس بعض الاختصاصات الداخلية أو الخارجية أما الممتلكات الحرة فإنها تخرج من نطاق الدول حيث تتبع تبعية كاملة ومطلقة دولة أخرى وعلى كل فإن هذا التقسيم يخرج عن نطاق القانون الدستورى لأنه من مواضيع القانون الدولى العام .

والنوع الثانى والثالث شأنهما شأن الدول المحمية حيث توجد دولة أخرى تمارس بعض الاختصاصات الداخلية أو الخارجية أما الممتلكات الحرة فإنها تخرج عن نطاق الدول لتبعيتها الكاملة لدولة أخرى .

المبحث الثانى

الدول من حيث التكوين

تنقسم الدول من حيث التكوين إلى دول بسيطة ودول مركبة على التفصيل التالى :

أولا : الدولة البسيطة : « أو الموحدة »

والدولة البسيطة أو الموحدة التى تتسم ببساطة بنيانها الدستورى حيث تكون السلطة السياسية فيها موحدة كما تتسم بوحدة الأنظمة السياسية . ويرجع ذلك إلى أن السيادة فى الدولة البسيطة موحدة ومستقرة فى يد حكومه مركزية لها دستور واحد وتشريع واحد وقضاء واحد وسلطة تنفيذية واحدة دون مشاركة أو توزيع بالنسبة لهذه الوظائف ، ومن أمثلة الدول الموحدة جمهورية مصر العربية ، والجمهورية العربية الليبية ، وفرنسا .

ثانيا : الدولة المركبة :

أما الدول المركبة فهى تتألف من دولتين أو أكثر فهى تقوم على أساس اتحاد بين دول أو دويلات متعددة والدولة المركبة لها أنماط كثيرة فى الواقع الدولى تختلف قوة وضعفاً تبعاً لنوع الاتحاد على النحو التالى :

١ — الاتحاد الشخصى

وهو أضعف أنواع الدول الاتحادية لأنه ينشأ بالصدفة وينتهى بالصدفة أيضاً ويتحقق فى اتحاد دولتين أو أكثر تحت تاج واحد كما لو ارتبطت الأسر المالكة فى دولتين برباط المصاهرة وكان قانون وراثة العرش فى الدولتين يجيز ذلك ، كما قد يتحقق هذا اللون من الوان الاتحاد عن طريق الاتفاق .

هذا الاتحاد ليس من شأنه المساس بالسيادة الخارجية أو الداخلية للدول

الداخلة فى نطاقه فكل منها تتمتع بالاستقلال التام وتحتفظ بشخصيتها الدولية وكل دولة لها دستورها الخاص وبرلمانها الخاص وحكومتها الخاصة وقضائها الخاص إلى غير ذلك من الأنظمة ، كما أن رعايا كل دولة يعتبرون من الأجانب بالنسبة للدولة الأخرى ، والقدر الذى تشترك فيه هذه الدول هو وحدة الرئيس الأعلى للدولة فقط الذى يعتبر رئيساً لكل دولة على حدة بحيث يمارس سلطات مزدوجة ومن أمثلة هذا النوع من أنواع الاتحادات الاتحاد الذى كان قائما بين انجلترا وهانوفر من سنة ١٧١٤ وهولندا ولكسمبورج سنة ١٨١٥ وبلجيكا والكونغو ١٨٨٥ .

وينتهى هذا النوع إذا ما تحقق سبب عارض يؤدى إلى انتهائه كما حدث فى الاتحاد بين انجلترا وهانوفر حيث ترتب على تولى الملكة فيكتوريا انتهاء الاتحاد لأن قانون هانوفر يحول دون تولى الاناث عرش البلاد كذلك الأمر فى الاتحاد بين هولندا ولوكسمبرج على أثر تولى الملكة ولهلمينا عرش هولندا انفصم عرش الاتحاد لأن قانون لوكسمبرج يحول دون ذلك .

أما إذا كان مصدره الاتفاق فانه ينتهى إذا لم تتفق الدول على شخص رئيس الدولة . كما قد ينتهى بدخول الدول الداخلة فيه فى شكل آخر من صور الاتحاد كما حدث بين بوليفيا وليتوانيا حيث تحول الاتحاد الشخصى إلى الاتحاد الفعلى أو الحقيقى .

٢ — الاتحاد التعاهدى أو الاستقلالى

وهو اتحاد يقوم بين دولتين أو أكثر بمقتضى اتفاق بينهما وذلك بقصد تحقيق أغراض مشتركة بين الدول الداخلة فيه كالمسائل العسكرية أو الاقتصادية.

وهذا الاتحاد ليس من شأنه المساس بسيادة الدولة الداخلية أو الخارجية

حيث تظل كل دولة تتمتع بالاستقلال التام وبشخصيتها الدولية. ويتولى الاشراف على شئون الاتحاد هيئة خاصة يطلق عليها « مؤتمر » أو « جمعية » أو مجلس تنص معاهدة إنشاء الاتحاد على تكوينها وهذه الهيئة ذات صبغة سياسية ولا تعتبر دولة فوق الدول أو حكومة فوق الحكومات الداخلة فى الاتحاد بحيث لا تستطيع ممارسة أى سلطة على الدول الداخلة فى الاتحاد كما أن القرارات التى ينتهى إليها المؤتمر لا تنفذ بطريقة مباشرة على الدول إلا بموافقة الحكومات كل على حدة ، مع اتخاذ كافة الاجراءات التى يتطلبها دستور كل دولة لوضع هذه القرارات موضع التنفيذ . كما لا يجوز لهذه الهيئة أن تمارس أى اختصاص خارجا عن نطاق ما حددته المعاهدة ، ولا يشترط أن يكون هذا الاتحاد بين بلاد تنتمى إلى أنظمة حكم واحدة . فقد يقوم بين نظم ديمقراطية وأخرى ديكتاتورية أو بين نظم ملكية وأخرى جمهورية .

ورعايا كل دولة أجانب بالنسبة للدول الأخرى الداخلة فى الاتحاد كما أن الحرب بين هذه الدول حرب دولية ولكل دولة جنسيتها الخاصة ومن أمثلة هذا اللون « الجامعة العربية » واتحاد الجمهوريات العربية والاتحاد الذى كان قائما بين الجمهورية العربية المتحدة والمملكة المتوكلية اليمنية السعيدة سنة ١٩٥٨ وينتهى هذا الاتحاد بانفصال الدول كما قد ينتهى بدخول هذه الدول فى صورة أكثر قوة من صور الاتحاد كما لو دخلت فى اتحاد مركزى أو فيدرالى .

٣ — الاتحاد الفعلى أو الحقيقى

وهو اتحاد يقوم بين دولتين أو أكثر بمقتضى اتفاق بين الدول الداخلة فيه بمقتضى هذا الاتفاق تفنى الدول الداخلة فى الاتحاد وتدخل جميعها فى دولة واحدة بحيث تفقد كل منها شخصيتها الدولية ولا تظهر أمام المجتمع الدولى إلا دولة واحدة هى دولة الاتحاد . أما فى الداخل فكل دولة تتمتع بالاستقلال

الكامل فى ممارسة سيادتها الداخلية دون أن يكون لدولة الاتحاد الحق فى التدخل فى هذه الشئون وتتمتع كل منها فى هذه الناحية بدستورها وتشريعها وحكومتها وقوانينها ونظامها السياسى الخاص بها .

وهذا الاتحاد أقوى من الصورتين السابقتين حيث يدمج الدول الداخلة فى نطاقه فى دولة واحدة ، ومن أمثلته الاتحاد الذى كان قائما بين النمسا والمجر من سنة ١٨٦٧ حتى سنة ١٩١٨ وهذا الاتحاد دائم لا مؤقت بخلاف الاتحاد الشخصى والتعاهدى .

٤ — الاتحاد الفيدرالى (المركزى)

وهو أقوى صور الدول الاتحادية بحيث يعتبر آخر مرحلة من مراحل الاتحاد ولا يليه بعد ذلك إلا أن تتحول الدولة إلى صورة الدولة البسيطة أو الموحدة .

والاتحاد الفيدرالى هو اتحاد يقوم بين دولتين أو أكثر بمقتضى معاهدة تتنازل فيها الدول الداخلة فى هذا الاتحاد عن سيادتها الخارجية وتتوزع فيها السيادة الداخلية بين الدولة المركزية من ناحية والحكومات المحلية من ناحية أخرى . وفى هذا النوع من أنواع الاتحاد تفقد كل دويلة سيادتها الخارجية كاملة وتكون الدولة الفيدرالية وحدها التى تتمتع بشخصية دولية فى حين تتوزع السيادة الداخلية بين الدويلات والدولة المركزية بحيث يكون لكل دولة دستورها الخاص وتشريعها الخاص وحكومتها الخاصة إلى غير ذلك من الأنظمة وعلى ذلك فاننا نجد فى الدولة الفيدرالية إلى جانب السلطات المحلية التشريعية والتنفيذية والقضائية نجد سلطات من هذا النوع فيدرالية ، تمارس سلطتها على نطاق الولايات جميعها ورعايا الولايات هم رعايا دولة الاتحاد وإقليمها هو مجموع أقاليمها وإلى جانب الدستور الفيدرالى فان لكل ولاية دستورها الخاص بها .

طريقة توزيع السلطات بين الحكومة الفيدرالية والحكومات المحلية

يتم توزيع السلطات بين الحكومة المركزية والحكومات المحلية وفقاً لإحدى الأسس التالية :

١ — أن يحدد الدستور الفيدرالى السلطات الفيدرالية على سبيل الحصر ويترك ما دون ذلك للحكومات المحلية بحيث يكون الاصل العام ممارسة السلطة للحكومات المحلية . ذلك أن ما لم ينص عليه يدخل فى نطاق الحكومات المحلية وهذه الطريقة نادرة لأنها تؤدى إلى ضعف الدولة الاتحادية وكثيراً ما تستخدم بالنسبة للدول المستقلة التى اتحدت فى صورة اتحاد فيدرالى حيث تحاول هذه الدول الاحتفاظ بأكبر قدر من استقلالها ولا تتنازل إلا على القدر الذى يحقق التعاون بينها وبين غيرها من الدول ويمثل هذا القدر الدستورى الفيدرالى .

٢ — أن يحدد الدستور الاتحادى سلطات الولايات (الحكومات المحلية) ويترك ما دون ذلك للحكومة الفيدرالية وهذا الاسلوب عكس الأسلوب الأول فهو يؤدى إلى زيادة سلطة الحكومة المركزية ويقوى من سلطتها لأنه يجعل الاصل العام فى ممارسة السلطة الفيدرالية للحكومة المركزية والاستثناء هو سلطة الحكومات المحلية وغالباً ما تستخدم هذه الصورة فى الدولة البسيطة التى تحولت إلى دولة فيدرالية حيث تحتفظ السلطة المركزية بأكبر قدر من سلطاتها ولا تتنازل إلا عن بعض المسائل للحكومات المحلية .

٣ — أن يحدد الدستور الفيدرالى سلطة الحكومة الفيدرالية وسلطة الحكومات المحلية وهذه الصورة من الصور المعيبة ، ذلك أن الدستور الاتحادى أو الدساتير المحلية سوف لا تتضمن حكما لكافة الوقائع فهناك مسائل ستفوت على المشرع قطعاً ومن ثم ستكون مثاراً للنزاع بين الحكومة الفيدرالية والحكومات المحلية وإلى جانب ذلك فإن هناك وقائع متجددة سوف لا تدخل فى نطاق

اختصاص الحكومة المركزية أو الحكومات المحلية وهى بدورها ستكون محلا للنزاع لذلك فان هذا الاسلوب نادر الوقوع .

نشأة الاتحاد المركزى وانتهاؤه :

١ — تفكك دولة بسيطة وتحولها إلى دولة فيدرالية كما تم فى الاتحاد السوفيتى .

٢ — انضمام دول مستقلة واتفاقها على تكوين اتحاد فيدرالى وهذا هو الوضع الغالب فى نشأة الاتحاد المركزى أما انتهاء الاتحاد المركزى فيتم بأكثر من وسيلة منها :

١ — انهيار الدولة بالطرق التى تنهار بها الدول ومجال دراسة هذه الطرق القانون الدولى .

٢ — تحول الدولة إلى شكل آخر كما لو تحولت من دولة فيدرالية إلى دولة بسيطة كما حدث فى الجمهورية العربية الليبية أو إلى دولة تعاهدية وإن كان ذلك لم يحدث .

أهمية الاتحاد المركزى (الفيدرالى)

قررنا فيما سبق أن الاتحاد المركزى يعتبر أهم أنواع الاتحادات ، فالاتحاد الشخصى والتعاهدى من النظم المؤقتة التى لاتدوم طويلا فى حين أن الاتحاد التعاهدى من النظم الدائمة المستقرة ، لذلك فان البعض يقرر أنه نظام المستقبل الذى يوجب على بعض الدول التى يوجد بين شعوبها الكثير من المصالح والأهداف المشتركة الاتحاد فى دولة واحدة .

لذلك نرى أن هذا النوع هو صورة المستقبل بالنسبة للبلاد العربية حيث تستطيع الدولة العربية عن طريق هذا الاتحاد الاحتفاظ بأكبر قدر من استقلالها الداخلى من ناحية وتحقيق أمل العرب جميعا بإتحادهم فى دولة واحدة .

على أنه يجب أن نلاحظ أن الصور السابقة ليست قوالب جامدة لا يجوز الخروج عنها وإنما قد تتداخل مع بعضها بحيث قد يصعب فى بعض الأحيان الوقوف على نوع هذا الاتحاد كما لو تضمن خصائص شتى من بعض صور الاتحادات .

الباب الثانى

السلطات العامة والعلاقة بينها

فى النظم المعاصره يتحتم اسناد وظائف الدولة إلى سلطات عامة مستقلة تقوم على الاستقلال العضوى التخصص الوظيفى والوظائف التى تقوم بها الدولة هى الوظائف التشريعية والقضائية والتنفيذية ويترتب على ذلك وجود سلطات ثلاث هى .

١ — السلطة التشريعية .
٢ — السلطة التنفيذية .
٣ — السلطة القضائية .

تقوم كل منها بوظيفة من وظائف الدولة وسوف نتعرض لبيان هذه السلطات فى الفصل الأول على أن نخصص الفصل الثانى للعلاقة بين هذه السلطات والنتائج التى تترتب على ذلك .

الفصل الأول

السلطات العامة

قررنا أن سلطات الدولة هي السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية ، وسوف نبين كل منها في مبحث خاص .

المبحث الأول

السلطة التشريعية

السلطة التشريعية هي أهم السلطات جميعاً ، وهي التي تتولى سن التشريع وذلك بوضع القواعد العامة الملزمة للأفراد . والسلطة التشريعية في مختلف النظم قوامها البرلمان ، والبرلمان قد يتكون من مجلس وقد يتكون من مجلسين كما يتحتم توفر شروط في أعضاء البرلمان . وسوف نبين أولا نظام المجلس الواحد ونظام المجلسين ثم نتولى بيان شروط الناخبين .

أولا : نظام المجلس الفردى ونظام المجلسين

المقصود بنظام المجلس الفرد أن يتولى الوظيفة التشريعية مجلس واحد في حين يتولاها في النظام الآخر مجلسان ولكل من النظامين أنصاره وكل يدعم رأيه بعدة مبررات .

أولا : مبررات نظام المجلسين :

١ — عن طريق نظام المجلسين يمكن تمثيل الطبقات والمصالح المختلفة

كتمثيل الطبقات الممتازة والطبقات الاقتصادية فهؤلاء يكونون المجلس الأعلى الذى يطلق عليه عادة « مجلس الشيوخ » أو مجلس « الأعيان » أو مجلس « اللوردات » إلى غير ذلك من المسميات على أن يكون باقى السكان ممثلين حسب عددهم فى المجلس الأدنى ويؤخذ على هذا الرأى أنه يعترف قانوناً بنظام الطبقات الاجتماعية المتعارضة .

٢ — تمثيل الولايات فى نظام الاتحاد المركزى ، بحيث يوجد فى الدولة مجلسان أحدهما يمثل كل المقاطعات على قدم المساواة وهو المجلس الأعلى « الشيوخ » ويمثل المجلس الآخر السكان بحسب أهميتهم العددية فازدواج المجلس هنا ضرورياً وذلك لأن الدول الاتحادية لا تتكون من سكان فقط وإنما من مقاطعات أو ولايات على التفصيل الذى بيناه فى حينه لذلك فمن الضرورى أن يوجد مجلس يمثل المقاطعات إلى جانب وجود مجلس يعبر عن رأى الأمة كلها .

٣ — نظام المجلسين يحقق رفع مستوى المجالس النيابية ، إذ عن طريق المجلس الأعلى يمكن للحكومة أن تعين أفضل العناصر أو أصلحها أو تشترط كفاءات خاصة وذلك لتعويض النقص الذى يتحقق فى المجالس الدنيا والذى ينجم عن سوء الاختيار ، وعلى ذلك فإن نظام المجلسين يوفق بين نظام الاقتراع العام (فى المجلس الأدنى) ونظام حسن الاختيار (فى المجلس الأعلى) .

٤ — نظام المجلسين يحول دون استبداد السلطة التشريعية عند القيام بوظائفها فإذا كانت السلطة التشريعية مجلساً واحداً أمكن أن يستبد بالعملية التشريعية لذلك يجب تحقيق توازن السلطات ولحسن سير النظام النيابى وجود مجلسين ليكون كل منهما مانعاً من استبداد الآخر .

٥ — منع التسرع فى التشريع : السلطة التشريعية مهمتها وضع القوانين ومن

المستحسن ألا تتسرع هذه السلطة فى أدائها لأعمالها فإذا حدث وأن تسرع أحد المجلسين فإن المجلس الثانى ينقذ الموقف ويحول دون وقوع المجلس الآخر فى التسرع أو الانقياد لعاطفة عارضة .

٦ ـــ تخفيف حدة النزاع بين البرلمان والحكومة ، وذلك يتحقق إذا ما نشب خلاف بين أحد المجلسين والحكومة فإن الثانى يقف موقف الحكم بين الحكومة والمجلس الآخر فى حل النزاع سلميا بعكس لو كان المجلس واحداً فكثيرا ما أدى الأمر إلى حل هذا النزاع باتباع وسائل العنف والانقلابات .

ثانيا : مبررات نظام المجلس الواحد :

١ ـــ إن نظام المجلس الواحد أكثر بساطة وأقل تعقيدا من نظام تعدد المجالس .

٢ ـــ كما قيل بأن نظام المجلسين يتعارض مع مبدأ وحده السيادة فى الدولة وعدم قابليتها للتجزئة أو الانقسام .

٣ ـــ كما أن نظام المجلسين يؤدى إلى وقوع التصادم بينهما كما يؤدى إلى زوال هيبة السلطة التشريعية أمام الرأى العام .

٤ ـــ نظام المجلسين من شأنه أن يؤدى إلى بطىء التشريعات ، لذلك شبه فرانكلين نظام المجلسين بالعربة التى يسوقها جوادين كل منهما فى اتجاه مضاد للآخر .

٥ ـــ نظام المجلسين يؤدى إلى وجود أرستقراطيات جديدة وتقسيم المجتمع إلى طبقات وذلك بتسليمه بوجود مجلس أعلى يمثل المصالح والطوائف المختلفه .

على أنه يجب أن نلاحظ أن الأمر فى النهاية يتوقف على الظروف الخاصة بكل بلد فهى التى تحتم الأخذ بنظام أو بآخر إلا أن نظام المجلسين قد يكون من المهم الأخذ به فى نظام الاتحاد المركزى (الفيدالى) .

ثانياً : شروط هيئة الناخبين وشروط المرشحون لعضوية المجالس النيابية :

أولا شروط هيئة الناخبين :

تتحدد هيئة الناخبين فى النظم المختلفة بحسب موقف هذه النظم من مبدأ الاقتراع العام ومبدأ الاقتراع العام يوجب عدم وضع شروط تتعلق بالعلم والكفاية أو شروط تتعلق بالثروة أو النصاب المالى فإذا وضع أى من هذه الشروط فان مبدأ الاقتراع يكون مقيدا وإلى جانب ذلك فانه يتحتم أن تتوفر شروط معينة فى كل ناخب وفيما يلى تفصيل ذلك .

أولا شروط تتنافى مع مبدأ الاقتراع العام :

١ — شرط النصاب المالى ومقتضاه عدم السماح للشخص بالمساهمة فى اختيار أعضاء البرلمان ما لم يكن مالكا أو حائزا لعقار له دخل معين أو يكون ممن يدفعون ضريبة للدولة تمثل حدا معينا ، على أن موجة الديمقراطية التى سادت النظم الحديثة أدت إلى إلغاء هذا الشرط كما أن دستور ١٩٧١ لا يتضمن تقييد مبدأ الاقتراع العام بأى شرط يتعلق بالنصاب المالى كذلك الأمر فى كافة الدساتير الجمهورية التى صدرت فى مصر .

٢ — شرط التعليم أو الكفاية : مبدأ الاقتراع العام يوجب أن يتساوى الأمى مع المتعلم فى الانتخاب بحيث لو ارتبط هذا الحق باشتراط التعليم فان ذلك يكون منافيا لمبدأ الاقتراع العام وقد اعترض البعض على إتاحة الفرصة للامى فى التمتع بهذا الحق وبأن يتساوى مع المتعلم ، وقوانين الانتخاب فى مصر لا تشرط فى الناخب أن يكون على درجة معينة من العلم .

ثانياً شروط لا تتعارض مع مبدأ الاقتراع العام :

هناك عدد من الشروط يجب أن تتوفر فى الناخب وليس من شأنها

تقييد مبدأ الاقتراع العام وأهم هذه الشروط ما يلى :

١ ـــ الجنسية حيث يجب الانتخاب على المتمعين بجنسية البلد بحيث لايجوز للأجانب ممارسة حق الانتخاب .

٢ ـــ الجنس وهناك الكثير من البلاد التى تقصر حق الانتخاب على الذكور دون الإناث إلا أن هذا الشرط ضاق نطاقه وتقلص من كثير من النظم بحيث أصبحت المرأة تتمتع بحق الانتخاب مثلها مثل الرجال تماما ومن البلاد التى تساوى بين الرجل والمرأة فى هذا الحق جمهورية مصر العربية .

٣ ـــ السن تشترط معظم قوانين الانتخاب سنا معينة فى الناخب وقد كان سن الناخب قبل الثورة ٢١ سنة لناخبى النائب فى مجلس النواب و ٢٥ سنة لناخبى الشيخ فى مجلس الشيوخ إلا أنه بعد الثورة أصبح سن الناخب ١٨ سنة وذلك إمعانا فى توسيع حق الاقتراع العام .

٤ ـــ ألا يكون من الموقوفين عن ممارسة الحقوق السياسية أو المحرومين منها :

يشترط فى الناخب أن يكون متمتعا بحقوقه السياسية وألا يكون محكوما عليه بعقوبة تمس الشرف أو الاعتبار كما يجب أن لا يكون موقوفاً عن مزاولة حقوقه السياسية وقد حددت المادة ٢ من القانون رقم ٧٣ لسنة ١٩٥٦ فى مصر الخاص بالانتخاب الحرمان المؤقت أو الدائم للحقوق السياسية على النحو التالى :

(ا) المحرومون نهائياً وهم المحكوم عليهم فى جناية ما لم يرد اعتبارهم والمحكوم عليهم بعقوبة الحبس فى سرقة أو إخفاء أشياء مسروقة أو نصب أو إعطاء شيك بلا رصيد أو خيانة أمانة أو رشوة أو تفاليس بالتدليس أو تزوير أو استعمال أوراق مزورة أو شهادة زور أو إغراء شهود أو هتك عرض

أو إفساد أخلاق الشباب أو تشرد أو إشتراك فى جريمة ارتكبت للتخلص من الخدمة العسكرية وكذلك المحكوم عليهم فى شروع منصوص عليه فى إحدى الجرائم المذكورة . وكذلك المحكوم عليهم بحبس فى إحدى الجرائم الانتخابية ما لم يكن الحكم موقوفا تنفيذه أو كان المحكوم عليهم قد رد اعتبارهم .

كذلك فانه لا يجوز أن يزاول حق ممارسة الحقوق السياسية المحرومون من الحقوق السياسية سواء بصفة مؤقتة كالمفصولين من الوظائف العامة لأسباب مخلة بالشرف وذلك من تاريخ الفصل نهائيا والذين عزلوا من وصايتهم أو قوامتهم لسوء سلوك أو خيانة والذين شهر إفلاسهم مدة خمس سنوات من تاريخ شهر الإفلاس أو الموقوفين من مزاولة هذه الحقوق كالمحجور عليهم والمصابين بأمراض عقلية أو الذين تم وضعهم تحت التحفظ الإدارى بمقتضى قرار مجلس قيادة الثورة فى ١٩٥٦/٦/٢٢ أو الذين اتخذت ضدهم إحدى التدابير المنصوص عليها فى قانون الأحكام العرفية رقم ٥٣٣ لسنة ١٩٥٨ والذين حددت ملكيتهم بمقتضى قوانين الإصلاح الزراعى . وقد توسعت هذه القوانين من الحرمان الأمر الذى أدى بنا إلى القول بأن ذلك يتنافى مع المبدأ الديمقراطى الذى وجب عدم التوسع فى الطوائف المحرومة لتعارض ذلك مع مبدأ الاقتراع العام وقد استجاب المشرع لما كنا نراه وألغى فى سنة ١٩٧٢ كثيرا من القيود التى كانت تحد من حق الاقتراع العام .

ثانياً : شروط المرشحين لعضوية المجالس النيابية :

إلى جانب الشروط التى يجب أن تتوفر فى الناخب فإنه يجب أن تتوفر فى المرشح مجموعة الشروط منها أن يكون سنه لا تقل عن ثلاثين عاما وأن يجيد القراءة والكتابة وألا يكون قد قام به مانع قانونى يحول بينه وبين الترشيح كما يجب أن تتوفر فيه شروط العضوية فى الاتحاد الاشتراكى العربى .

أما عن وظيفة المجالس النيابية فان عملها الرئيسي يتحدد في الوظيفه التشريعية وإلى جانب ذلك فان المجالس النيابية تمارس بعض الوظائف المالية فلا يجوز فرض الضرائب أو تعديلها إلا بقانون كما أن المجلس هو الذي يتولى وضع الأسس لحماية الأموال العامة ويحدد إجراءات صرفها كما لا يجوز للحكومة عقد قرض أو الارتباط بمشروع يترتب عليه انفاق مبلغ من خزانة الدولة إلا بموافقة مجلس الأمة وهو الذي يوافق على ميزانية الدولة ويصدق على الحساب الختامي كما أن منح المرتبات والمعاشات والتعويضات والإعانات التي تتقرر على خزانة الدولة يتولى المجلس وضع القواعد المنظمة لها لها .

وأعضاء المجلس يجب أن يتوفر لهم الاستقلال في ممارسة وظائفهم لذلك استقرت النظم على قاعدتين هما حصانة أعضاء المجلس وعدم المسئولية .

١ — حصانة أعضاء المجلس :

والمقصود من الحصانة البرلمانية عدم جواز اتخاذ إجراءات ضد العضو أو القبض عليه إلا بعد أخذ إذن المجلس أو بعد إنتهاء مدة النيابة فلا يجوز إتخاذ الإجراءات الجنائية ضده أو محاكمته بسبب أعمال ارتكبها العضو خارج المجلس ما لم يأذن المجلس بذلك .

وحصانة العضو لا تتعلق بمسئوليته وأثرها وإنما تتعلق فقط بوقف الإجراءات ضده حتى يستأذن المجلس أو تنتهي مدة النيابة .

والهدف من الحصانة البرلمانية هو حماية العضو من تنكيل السلطة التنفيذية بأعضاء السلطة التشريعية بسبب موقفهم منها في البرلمان فتحاول تلفيق التهم لهم ويقتصر دور المجلس حين يطلب منه الإذن على فحص التهمة سياسيا للتأكد من عدم وجود شبهة أو تلفيق أو مكيدة من السلطات التنفيذية لذلك فانه حين تنتفي هذه الشبهة كما لو ضبط العضو متلبساً بارتكاب جريمة من الجرائم فانه يجوز إتخاذ

الاجراءات التحفظية ضد عضو المجلس على أن يخطر المجلس بعد ذلك .

ولما كان المقصود من الحصانة هو حماية العضو من تلفيق التهم له فأن هذه الحصانة لاتتعدى شخص النائب بحيث لاتنصرف إلى أفراد أسرته أو تمتد إلى منزله أو رسائله وخطاباته .

وقد اثير نقاش حول انصراف الحصانة التى يتمتع بها العضو اثناء فترة الأجازة الخاصة بالمجلس وقد انتهى الرأى إلى أنه فى حالة غيبة المجلس فانه يتحتم اخطار المجلس بالاجراءات التى تتبع حيال العضو إلى أن يجتمع فيؤخذ رأى المجلس وذلك خوفا من أن تنتظر السلطة التنفيذية فترة الاجازة للتخلص من مناوئيها فى المجلس بتلفيق التهم لهم وقد قرر دستور سنة ١٩٧١ عدم جواز اتخاذ أى اجراءات جنائية فى اثناء دور انعقاد المجلس الا بعد أخذ إذن المجلس انه فيما عدا حالات التلبس وعلى ذلك فان الحصانة تشمل دور الانعقاد العادى وغير العادى أما فى حالة الغيبة فانه يجب أن يخبر المجلس بالاجراءات التى تتخذ ضد العضو أما فى حالة التلبس فانه يجب اتخاذ الاجراءات ضد عضو المجلس على أنه يجب أن يؤخذ رأى المجلس فى استمرار الاجراءات . وحصانة العضو من النظام العام بحيث لايجوز التنازل عنها .

ثانيا : عدم مسئولية أعضاء المجلس :

ومن الضمانات الرئيسية التى قررتها الدساتير لأعضاء المجلس عدم مسئولية الأعضاء عن الأقوال التى تصدر منهم اثناء ممارستهم لوظائفهم الدستورية داخل المجالس النيابية حتى لو شكلت هذه الأقوال جريمة من الجرائم الجنائية والهدف من عدم المسئولية اطلاق حرية الأعضاء فى التعبير عن ارائهم وحتى لايدفعهم الخوف من المسئولية من التعبير عنها وقد قرر دستور سنة ١٩٧١ هذه الضمانة فقرر عدم مسئولية أعضاء المجلس عن الأقوال التى يبدونها داخل المجلس أو فى لجانه وعلى ذلك فضمانة عدم المسئولية تمارس بالقيود التالية :

١ — إن عدم المسئولية تقتصر على الأقوال دون الأفعال فإذا وقع من العضو جريمة ضرب أو أى اعتداء على جسم شخص آخر فإن ذلك لا يشمله عدم المسئولية :

٢ — إن عدم المسئولية قاصرة على الأقوال التى تبدى داخل المجلس أما الأقوال أو الأفعال التى تبدى خارج المجلس فان العضو يكون مسئولا عنها مسئولية كاملة .

٣ — إن عدم المسئولية حق مطلق بحيث لا يجوز توجيه المسئولية الجنائية أو المدنية عن الأقوال التى تبدى داخل المجلس أو فى لجنة من لجانه .

٤ — وعدم المسئولية من النظام العام مقرر لصالح العضو لا يجوز التنازل عنه

المبحث الثانى

ثانياً : السلطة التنفيذية

السلطة التنفيذية يهيمن عليها رئيس الدولة بصفته الرئيس الأعلى للدولة ملكا كان أو رئيساً للجمهورية ، إلا أنه فى النظام البرلمانى لا يمارس رئيس الدولة إلا سلطات اسمية والذى يملك ممارسة السلطة الحقيقية هو الوزارة المسئولة .

تشكيل السلطة التنفيذية :

تتكون السلطة التنفيذية من جميع الموظفين الذين يتولون تنفيذ القوانين ابتداء من رئيس الدولة حتى أصغر عامل تنفيذى فى القرية وهى بذلك تشمل كل من يتولى عملا من الأعمال العامة فيما عدا أعضاء السلطة التشريعية والقضائية .

وقد يكون القائم على السلطة التنفيذية شخص واحد وقد يكون أكثر من واحد كما هو الأمر فى سويسرا حيث يتولى السلطة سبعة أشخاص ينتخبهم البرلمان الاتحادى وعلى ذلك فإن السلطة التنفيذية تتكون من رئيس الدولة (ملكا أو رئيساً للجمهورية) ونوابه ورئيس الوزراء ورؤساء المصالح ومن دونهم على السلم الادارى حتى أصغر عامل على هذا السلم .

طريقة اختيار رئيس السلطة التنفيذية :

فى النظام الملكى يختار الملك طبقاً لقاعدة الوراثة المرعية فى الأسرة المالكة . أما فى النظم الجمهورية فانه يتولى عن طريق الانتخاب وتستخدم أكثر من وسيلة فى اختيار رئيس الجمهورية فى النظم المعاصرة عن طريق الانتخاب :

١ — اختيار رئيس الدولة عن طريق البرلمان :

وطبقا لهذه الوسيلة فان الذى يختار رئيس الدولة هو البرلمان سواء أكان مكونا من مجلس واحد أو مجلسين كما هو الأمر فى الدساتير الفرنسية قبل دستور ١٩٥٨ وفى الجمهورية التركية ، ويؤخذ على هذه الوسيلة أن رئيس الدولة يكون عبدا للبرلمان أو ربيبا له وهذا سر ضعف رؤساء الجمهورية فى فرنسا قبل الجمهورية الخامسة كما أن ذلك يوضحه أزمة اختيار رئيس الجمهورية فى تركيا .

٢ — انتخاب رئيس الجمهورية عن طريق الشعب :

وقد يتم ذلك مباشرة عن طريق الاقتراع العام أو بطريقة غير مباشرة كما لو اختير مندوبين يتولون هذه المهمة عن الشعب كما هو الأمر فى الولايات المتحدة الامريكية ويؤخذ على هذه الطريقة أنها تؤدى إلى استبداد رئيس الدولة وطغيانه اعتمادا على أنه رجل الشعب المختار .

٣ — انتخاب رئيس الدولة عن طريق هيئة مكونة من أعضاء البرلمان ومن غيرهم :

وهذه الطريقة من شأنها أن تجعل اختيار رئيس الدولة يتم عن طريق لجنة تتكون من جميع أعضاء البرلمان ومن أعضاء آخرين منتخبين فهذه الطريقة هى التى اتبعت فى فرنسا بعد التعديل الدستورى الذى تم فى نوفمبر سنة ١٩٦٢ وهذه الطريقة حل وسط تحول دون ضعف الرؤساء المختارين عن طريق البرلمان وحده كما تحول دون استبداد رئيس الدولة المختار من الشعب .

٤ أختيار رئيس الجمهورية عن طريق البرلمان والشعب :

وهذه الطريقة تجعل اختيار رئيس الدولة من البرلمان ثم عن طريق الشعب فى صورة استفتاء عام وهذه الاسلوب من أحسن الأساليب حيث لايترك اختيار رئيس الدولة فى يد البرلمان وحده أو فى يد الشعب وحده وهـذه الطريقة أخذ بها دستور ١٩٧١ فى جمهورية مصر العربية حيث بينت المادة ٧٦ من هـذا الدستور طريقة اختيار رئيس الجمهورية وتتحدد هذه الطريقة فى أن مجلس الشعب يقوم بترشيح رئيس الجمهورية ويتم الترشيح فى مجلس الشعب لهذا المنصب بناء على اقتراح ثلث أعضائه على الأقل فاذا حصل المرشح على أغلبية ثلثى أعضاء المجلس عرض على المواطنين لاستفتائهم فيه ، وإذا لم يحصل أحد المرشحين على هذه الأغلبية أعيد الترشيح مرة أخرى بعد يومين من تاريخ التصويت ، وفى هذة الحالة الأخيرة إذا حصل المرشح على الأغلبية المطلقة لأعضاء المجلس ، عرض على المواطنين للاستفتاء العام ، ويعتبر المرشح رئيسا للجمهورية إذا حصل على الأغلبية المطلقة لعدد من أعطوا أصواتهم فى الاستفتاء ، فإذا لم يحصل على هذه الاغلبية يرشح المجلس غيره ، ويتبع فى شأنه الطريقة ذاتها . وعلى ذلك تتحدد طريقة اختيار رئيس الجمهورية فى جمهورية مصر العربية فيما يلى :

١ — مجلس الشعب هو الذى يقوم بالترشيح .

٢ — يتم الترشيح بناء على اقتراح ثلث أعضاء المجلس .

٣ — يعرض الاقتراح للتصويت عليه فى مجلس الشعب فإذا وافق بأغلبية ثلثى الأعضاء يعرض على الشعب فى استفتاء عام .

٤ — إذا حصل المرشح على الأغلبية المطلقة لعدد من أعطوا أصواتهم فى الاستفتاء يعتبر المرشح رئيسا للجمهورية . أما إذا لم يحصل المرشح على هـذه النسبة فتعاد إجراءات الترشيح داخل المجلس وفى هذه الحالة الأخيرة يكتفى بالاغلبية المطلقة (٥٠٪ + ١) .

ويجب أن تبدأ اجراءات اختيار رئيس الجمهورية قبل انتهاء مدة رئيس الجمهورية بستين يوما ويجب أن يتم اختيار رئيس الجمهورية قبل انتهاء المدة بأسبوع . فاذا انتهت هذه المدة دون اتمام عملية الاختيار استمر الرئيس السابق فى مزاولة مهام رئاسة الجمهورية إلى أن يتم اختيار رئيس جمهورية جديد .

أما عن شروط رئيس الجمهورية فى جمهورية مصر العربية فيشترط أن يكون رئيس الجمهورية مصريا من أبوين مصريين متمتعا بحقوقه المدنية والسياسية والا تقل سنة عن أربعين سنة ميلادية ولم يذكر دستور ١٩٧١ شيئاً عن شرط الذكورة أو شرط الاسلام إلا أننا نستنتج هذا النص من كون الدولة دينها الرسمى الاسلام ولما كان الاسلام لايبيح لغير المسلم الولاية العامة كما أنه يمنع المرأة من تولى هذا المنصب لذلك فانه يتحتم أن يكون رئيس الجمهورية ذكرا مسلماً إلى جانب الشروط السابقة .

اختصاصات رئيس الجمهورية

يمارس رئيس الدولة اختصاصات متنوعة بعضها يمارسها باعتباره الرئيس الأعلى للدولة والبعض الآخر يمارسها بواسطة مجلس الوزراء .

(أ) اختصاصات يمارسها باعتباره رئيساً للدولة :

يمكن إجمال هذه الاختصاصات فى السهر على تأكيد سيادة الشعب وعلى احترام وسيادة القانون وحماية الوحدة الوطنية والمكاسب الاشتراكية ورعاية الحدود بين السلطات لضمان تأدية دورها فى العمل الوطنى كماله أن يتخذ الاجراءات السريعة لمواجهة أى خطر يهدد الوحدة الوطنية وسلامة الوطن أو يعوق مؤسسات الدولة عن أداء دورها الدستورى ، على أن يوجه بيانا للشعب فى هذه الحالة ويجرى الاستفتاء على ما اتخذه من إجراءات . ومن حق رئيس

الجمهورية أن يعين عدداً من أعضاء مجلس الشعب لا يزيد عددهم عن عشرة ، ويحق له اللجوء إلى الشعب ليستفتيه فى الأمور الهامة ويحق له أن يعين نائبا له أو أكثر لمساعدته فى مهامه ، وهو الذى يعين رئيس مجلس الوزراء والوزراء ونوابهم ويعفيهم من مناصبهم ، كما له الحق فى اعلان حالة الطوارىء على أن يعرض ذلك على مجلس الشعب فى خلال ١٥ يوما التالية وإذا كان المجلس منحلا عرض الأمر على المجلس الجديد فى أول اجتماع له ليقرر ما يشاء بشأنه . وله الحق فى العفو عن العقوبة أو تخفيضها وتولى القيادة العامة للقوات المسلحة ويعلن الحرب بعد موافقة مجلس الشعب . وهو الذى يبرم معاهدات الصلح والتجارة والملاحة والمعاهدات التى تتعلق بتعديل حدود الدولة أو بحقوق السيادة أو تحمل خزانة الدولة شيئا من النفقات غير الواردة فى الموازنة .

(ب) إختصاصات يمارسها بواسطة مجلس الوزارة :

وذلك كاقتراح القوانين والاعتراض عليها وإصدارها وإصدار اللوائح اللازمة وتعيين الموظفين ، ولما كان رئيس الجمهورية غير رئيس الحكومة طبقا للتعديل الأخير فإن كافة الأعباء التى كان يقوم بمارسها رئيس الجمهورية كوضع السياسة العامة للدولة والإشراف على تنفيذها وفقا للقوانين وتوجيه وتنسيق ومتابعة أعمال الوزارات والجهات التابعة لها والهيئات والمؤسسات العامة واصدار القرارات الادارية والتنفيذية وفقا للقوانين ومراقبة تنفيذها ، واعداد مشروعات القوانين والقرارات وإعداد مشروع الموازنة العامة للدولة ، وعقد القروض ومنحها وفقا لأحكام الدستور وملاحظة تنفيذ القوانين والمحافظة على أمن الدولة وحماية حقوق المواطنين ومصالح الدولة يقوم بالعبء الأكبر معه فيها رئيس الحكومة .

المبحث الثالث

السلطة القضائية

وهى السلطة التى تقوم بتطبيق القانون على الخصومات التى تفرض عليها

ويتولى السلطة القضائية القضاه وأعضاء النيابة ويعاونهم فى أداء مهمتم المحامون ويشترط فى أعضاء السلطة القضائية أن يكونوا مؤهلين للحكم فى الخصومات بأن يتوفر لديهم الإلمام بالقانون وتتوفر الخبرة والدراسة التى تعطيهم الصلاحية للقيام بهذه المهمة .

استقلال القضاة :

لكى يوفر الدستور لأعضاء السلطة القضائية أداء عملهم وتحقيق العدالة بين الناس فانه لم يكتف بشرط العلم والخبرة وإنما وفر لهم كافة الضمانات التى تحقق استقلالهم فقرر عدم قابلية القضاه للعزل . وعلى ذلك نص دستور ١٩٧١ فى المادة ١٦٨ حيث قررت « القضاة غير قابلين للعزل وينظم القانون مساءلتهم تأديبياً» على أنه يجب أن نشير إلى الإنتهاك الصارخ الذى تم قبل دستور ١٩٧١ ضد السلطة القضائية والذى لم يحدث فى أى بلد من بلدان العالم المتمدين وهو حل السلطة القضائية وإعادة تشكيلها والذى ترتب على إبعاد خيرة رجال القضاء فى مصر وهو الأمر الذى قضت ٧ المحكمة الدستورية العليا بعد دستوريته .

الفصل الثانى

العلاقة بين السلطات

تتحدد العلاقة بين السلطات وفقا لموقف النظم الدستورية المعاصرة من مبدأ الفصل بين السلطات ومبدأ الفصل بين السلطات يقوم على دعامتين رئيسيتين :

الدعامة الاولى : توزيع خصائص السيادة على هيئات متخصصة إعمالا لقاعدة **التخصص الوظيفى** لكل هيئة بحيث تمارس كل منها وظيفة محددة فتوجد هيئة تتولى سن التشريع وأخرى تقوم بالفصل فى المنازعات وثالثة تختص بالتنفيذ .

الدعامة الثانية :

استقلال الهيئات التى تتوزع عليها خصائص السيادة عضويا بناء على قاعدة **الاستقلال العضوى** لكل سلطة بحيث تستقل كل منها بالوظيفة الموكل اليها ممارستها استقلالا تاما ، بحيث لا يجوز لأى هيئة أن تعتدى أو تتدخل فيما هو موكول إلى غيرها أو تتصدى لاختصاص غيرها بأن تمارس العمل ذاته .

وقد تباينت مواقف الأنظمة السياسية المعاصرة من مبدأ الفصل بين السلطات ويمكن فى هذا الصدد أن نقول أن هناك ثلاثة أنظمة رئيسية لكل منها موقف من مبدأ الفصل بين السلطات مغاير للآخر . وهو النظام البرلمانى والنظام الرئاسى ونظام حكومه الجمعية وسوف نتعرض لكل نظام من هذه الأنظمة فى مبحث خاص .

المبحث الاولى

النظام البرلمانى

يقوم النظام البرلمانى على أساس الفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية مع تقرير التعاون والرقابة بينها ، فالسلطة التشريعية تقوم بسن التشريع، كما أن السلطة التنفيذية التى تقوم على الثانية تتولى السلطات التنفيذية إلى جانب قيام السلطة القضائية بتطبيق القانون وأهم خصائص النظام البرلمانى مايلى :

١ - مجلس منتخب ٢ - رئيس دولة غير مسئول ٣ - وزارة مسئولة .

أولا : المجلس المنتخب :

المجلس المنتخب ظاهرة يجب أن تتوفر فى كل النظم التى تأخذ بالديمقراطية النيابية وليس قاصرا على النظام البرلمانى إلا أن وجود المجلس يتسم فى النظام البرلمانى بأنه لا يقتصر على ممارسة وظائف التشريع فقط وانما يقوم إلى جانب ذلك بالرقابة على السلطة التنفيذية بوسائل محددة تتمثل فى حق السؤال والاستجواب والتحقيق البرلمانى وتقرر المسئولية بنوعيها التضامنية والفردية بمعنى أن يكون له حق سحب الثقة من الوزارة كلها أو من وزير معين ، كما أن المجلس له الحق فى توجيه الاتهام إلى رئيس الدولة أو رئيس الوزراء أو الوزراء إلى جانب ماتتيحه بعض الدساتير من اعطاء المجلس المنتخب حق اختيار رئيس الجمهورية فكل هذه الأمور لا توجد إلا فى النظام البرلمانى فقط ، كما يحق لرئيس الدولة من الناحية المقابلة حل المجلس وله وحده الحق فى دعوة البرلمان إلى الانعقاد فى الدورات العادية وغير العادية وهو الذى ينهى دوراته كما أن لرئيس الدولة والوزراء حق اقتراح القوانين ورئيس الدولة هو الذى يصدق على القوانين الصادرة من المجلس .

ثانيا : رئيس دولة غير مسئول :

يقوم النظام البرلمانى على اعتبار أن رئيس الدولة هو الرئيس الأعلى للسلطة التنفيذية إلا أنه فى هذا النطاق لا يملك أى سلطة حقيقية وانما سلطاته اسمية فقط والذى يمارس السلطة الحقيقية الوزارة المسئولة ، فالنظام البرلمانى يميز بين رئيس الدولة، ورئيس الحكومة (رئيس الوزراء) بمعنى أنه يقوم على ثنائية السلطة التنفيذية فيوجد رئيس للدولة وإلى جانبه رئيس الوزراء ورئيس الدولة فى النظام البرلمانى غير مسئول لأنه لا يستطيع أن يمارس أى سلطة ولما كانت المسئولية تقترن بالسلطة حيث لا سلطة بلا مسئولية لذلك تقرر كافة النظم البرلمانية عدم مسئولية رئيس الدولة ، وتعتبر هذه القاعدة من القواعد المتفق عليها فى النظام البرلمانى حيث تقررت القاعدة الشهيرة « بأن الملك لا يخطىء » وعدم جواز أن يمارس رئيس الدولة سلطات حقيقية تنصرف إلى كل الافعال حتى المتعلقة منها بشخص رئيس الدولة ولعل المثل الواضح لذلك انجلترا حيث لم توافق الوزارة الانجليزية برئاسة المستر بلودين على زواج الملك ادوارد الثامن الشهير بدوق وندسور من مسز سمبسون حيث أوضح له رئيس الوزراء أن مركز زوجة الملك يختلف عن مركز أى زوجة شخص آخر ذلك أنها ستكون ملكة لانجلترا ومن ثم يجب أن يكون للشعب صوتا مسموعا عندما يريد الملك أن يتزوج وفضل الملك التنازل عن العرش ومن هنا تقررت القاعدة التى تقول أن الملك يجب أن يحصل على موافقة الوزارة فى أمر زواجه .

ولما كانت تصرفات السلطات العامة فى الدولة تتطلب وجود مسئول عما يترتب عليها من أضرار فان القاعدة العامة المستقرة فى النظام البرلمانى أن المسئولية تقع على كاهل الوزارة وذلك لانها هى التى تمارس كافة الوظائف المقررة لرئيس الدولة فى الدستور . لذلك فانه يترتب على مبدأ عدم المسئولية قاعدتان،

القاعدة الاولى وهى انتقال السلطات المقررة لرئيس الدولة إلى الوزارة التى تعتبر حجر الزاوية فى النظام البرلمانى لأنها هى التى تمارس السلطات التى تقررها الدساتير لرئيس الدولة ، والقاعدة الثانية وهى عدم جواز أن يعمل رئيس الدولة بمفرده وإنما يتحتم أن يشترك معه أحد الوزراء فى كل عمل يمارسه لذلك فان توقيع رئيس الدولة على القرار وحده لا يجعله قابلا للتنفيذ كما أن قراراته الشفوية لا تعفى الوزراء من المسئولية وإنما يتحتم أن يوقع إلى جانبه وزير مسئول .

ثالثا : الوزارة المسئولة :

قررنا فيما سبق أن الوزارة تعتبر حجر الزاوية فى النظام البرلمانى لأنها هى التى تمارس كل الاختصاصات المقررة فى الدستور لرئيس الدولة ، ويحكم الوزارة فى النظام البرلمانى عدة قواعد أهمها :

القاعدة الاولى : هى أن الوزارة يجب أن تشكل من حزب الأغلبية الحاصل على أكبر أصوات داخل المجلس النيابى .

القاعدة الثانية : أن الوزارة يجب أن تكون متجانسة ولتحقيق التجانس فان رئيس الدولة يكتفى باختيار رئيس الوزراء من حزب الأغلبية ويتولى رئيس الوزراء بعد ذلك اختيار وزرائه إلا أن هناك استثناء على قاعدة التجانس فى حالات عديدة أهمها :

١ — فى وقت الأزمات حيث تشكل الوزارة من وزراء ذوى ميول مختلفة وهذه الوزارة مؤقتة ، لا تستمر لفترة طويلة إنما ترتبط بالأزمة وتسمى الوزارة الادارية .

٢ — وزارة تتشكل من أحزاب ذات ميول متقاربة فى المبادىء التى تقوم عليها وتسمى هذه الوزارة بوزارة التركيز .

٣ — وقد تتكون من وزراء متقاربى الأهداف أو غير متقاربين كما لو كان الهدف تحقيق الوحدة الوطنية ازاء أخطار تهدد كيان الدولة أو وقت الأزمات وتسمى هذه الوزارة بوزارة الاتحاد المقدس .

٤ — وقد تتكون الوزارة من الحزب الحاصل على أكبر المقاعد إلا أنه لا يشكل أغلبية داخل المجلس فيضطر الحزب إلى إشراك حزب أو أكثر معه لتوفير الاغلبية داخل المجلس ويطلق على الوزارة فى هذه الحالة بالوزارة الائتلافية .

القاعدة الثالثة : وحدة الوزارة ومؤدى هذه القاعدة أن الوزارة تكون مجلسا يطلق عليه مجلس الوزراء يعد محور الحكومة ويعتبر وحدة قائمة بذاتها ويرأس هذا المجلس رئيس الوزراء أو الوزير الاول كما يسمى فى بعض البلاد.

القاعدة الرابعة : المسئولية الوزارية - سبق أن قررنا أن رئيس الدولة وأن كان يملك إسميا كافة اختصاصات السلطة التنفيذية - إلا أنه لا يزاولها عملا وإنما الذى يزوالها الوزارة المسئولة ، لذلك فإنه من المقرر فى النظام البرلمانى أنه لكى تبقى الوزارة فيجب أن تحصل على ثقة البرلمان ، والمسئولية الوزارية قد تكون فردية وقد تكون تضامنية .

(ا) المسئولية الفردية : وتتحقق المسئولية الفردية حينما يكون محلها عملا منسوبا إلى وزير معين وليس إلى الوزارة لها فإذا لم يحصل الوزير على الثقة البرلمانية فإنه يتعين عليه الاستقالة من منصبه وقد تتضامن الوزارة معه وتطرح الثقة بنفسها على البرلمان فإذا لم تحصل على الثقة فيتعين عليها الاستقالة وفى هذه الحالة يصعب عملا التفرقة بين المسئولية الفردية والمسئولية التضامنية .

(ب) المسئولية التضامنية : وتتحقق المسئولية التضامنية فى حالة توجيه الثقة على أعمال الوزارة كلها فإذا لم تحصل على ثقة البرلمان فإنه يتعين عليها

الاستقالة وتعتبر المسئولية التضامنية جوهر النظام البرلمانى لذلك قرر البعض أنه حيث توجد المسئولية التضامنية فيتحتم وجود النظام البرلمانى .

المبحث الثانى

النظام الرئاسى

يقوم هـــذا النظام على تقرير الفصل التام بين السلطات وأهم تطبيقاته الولايات المتحدة الامريكية وهو نظام يقوم على أساسين هما .

١ — رئيس الجمهورية هو رئيس الحكومة (الوزاره) وهو صاحب السلطة التنفيذية .

٢ — شدة الفصل بين السلطات .

أولا : حصر السلطة التنفيذية فى يد رئيس الدولة .

رئيس الدولة فى النظام الرئاسى هو الرأس المدبر للدولة ، وهو يجمع بين رئاسه الحكومة ورئاسة الدولة فلا يقوم هذا النظام على ثنائية السلطة التنفيذية التى يقوم عليها النظام البرلمانى .

فرئيس الدولة فى النظام الرئاسى هو الذى يرسم السياسة العامة ، وليس للوزراء سياسة شخصية لأنهم ليسوا سوى منفذين لإرادته ويتبعونه تبعية كاملة — لذلك فإنهم يطلق عليهم فى النظام الرئاسى (سكرتيرى الدولة) يملك الحرية الكاملة والمطلقة فى اختيار وزرائه فى عزلهم كما أنهم لا يكونون وحدة أو كيانا مستقلا فى مواجهة كمجلس الوزاره فى النظام البرلمانى هم ومسئولول أمامه مباشرة عن كل ما يدخل فى اختصاصاتهم ولا يسأل الوزاره فى النظام الرئاسى أمام البرلمان مهما كانت التهم المنسوبة إليهم .

ثانيا : شدة الفصل بين السلطات :

يقوم النظام الرئاسى على تقرير الفصل التام بين السلطات ـــ ألا أن الفصل التام لا يمكن تحقيقه عملا ـــ لذلك وجـــد تعاون بين السلطات أدت إليه الضرورات العملية .

مظاهر الاستقلال : أهم مظاهر استقلال السلطات فى النظام الرئاسى هى :

١ ـــ انتخاب رئيس الجمهورية عن طريق الشعب بحيث لا يتدخل البرلمان فى اختياره .

٢ ـــ استقلال رئيس الدولة بتعيين الوزاره وعزلهم دون أن يكون للبرلمان الحق فى التدخل فى التعيين أو العزل .

٣ ـــ عدم مسئولية الوزاره أمام البرلمان حيث لا يجوز توجيه المسئولية الفردية أو التضامنية للوزاره ـــ إنما تكون المسئولية أمام رئيس الدولة وحده.

٤ ـــ عدم وجود علاقة بين السلطة التنفيذية والبرلمان فلا يجوز الجمع بين الوزارة وعضوية المجالس النيابية ، ولا يجوز للوزير أن يحضر اجتماعات المجلس النيابى ، وإذا حضر فإنه يجلس فى الشرفات المخصصة للجمهور .

٥ ـــ ليس لرئيس الدولة سلطة على المجلس النيابى فلا يملك حق الحل كما لا يملك دعوة البرلمان إلى الانعقاد أو فض دوراته أو تأجيلها كما هو الأمر فى النظام البرلمانى فيما عدا الحالات الاستثنائية حيث يجوز لرئيس الجمهورية دعوة المجلس إلى عقد دورة طارئة .

٦ ـــ ليس لرئيس الدولة أو أحد وزرائه الاشتراك فى عملية سن التشريع ـــ ذلك أن المجلس النيابى هو الذى يستقل بالتشريع ـــ لذلك فليس لرئيس الدولة أو الوزاره حق اقتراح القوانين أو التصديق عليها .

(ب) مظاهر التعاون بين السلطات فى النظام الرئاسى :

مع أن قاعدة الفصل التام هى السمة الرئيسية للنظام الرئاسى إلا أنه توجد بعض مظاهر التعاون بين السلطات بعضها منصوص عليه فى الدستور الأمريكى والبعض الآخر أدت إليه الضرورات العملية وأهم مظاهر التعاون هى :

١ — حق رئيس الدولة فى دعوة البرلمان إلى الاجتماع فى جلسات طارئة لظروف استثنائية .

— حق رئيس الدولة فى تأجيل جلسات المجلس إذا نشب خلاف بين مجلس الشيوخ والنواب .

٣ — حق الاعتراض على القوانين — إلا أن هذا الحق مجرد اعتراض توقيفى بمعنى أنه إذا وافق عليه البرلمان ثانية بأغلبية الثلثين فإنه يصبح قانوناً نافذاً دون حاجة إلى تصديق رئيس الدولة .

٤ — حق رئيس الجمهورية فى توجيه رسائل إلى البرلمان — إلا أن هذه الرسائل لا تأخذ صفة مشروعات القوانين كما هو فى النظام البرلمانى .

٥ — حق البرلمان فى المشاركة فى اختيار بعض موظفى الاتحاد كالسفراء والقناصل .

٦ — كما أن المعاهدات التى يجريها رئيس الدولة مع الدول الأخرى لا تكون نافذة إلا بموافقة مجلس الشيوخ عليها .

٧ — حق مجلس الشيوخ فى توجيه المسئولية ضد رئيس الجمهورية أو الوزراء فى بعض الجرائم الخطرة .

٨ — كما أن من مظاهر التعاون بين السلطة التشريعية والتنفيذية هو اتصال الحكومة بالبرلمان عن طريق اللجان .

المبحث الثالث

نظام حكومة الجمعية

ويطلق عليه نظام اندماج السلطات حيث تدمج السلطة التنفيذية والتشريعية فى الجمعية النيابية وبديهى أن الدمج هنا يتم لصالح السلطة التشريعية فهى التى تهيمن على كافة السلطات الأخرى فتقوم بسن التشريع وتنفيذه باعتبار أنها الممثل الحقيقى للشعب صاحب السيادة التى لا تقبل التجزئة أو الانقسام ولا يستطيع أن يمارس السيادة بجميع عناصرها سوى الجمعية المنتخبة التى يجب أن تكون كافة السلطات بيديها باعتبارها المعبر الحقيقى عن إرادة الشعب وهى التى تبلور مشيئة الشعب وتسهر على مصالحة ، وأهم التطبيقات نظام حكومة الجمعية هو النظام السويسرى .

السمات الأساسية لنظام حكومة الجمعية :

تتميز حكومة الجمعية بسمتين أساسيتين هما :

الأولى : أن الهيئة التنفيذية تتبع السلطة التشريعية لان الأخيرة هى التى تعبر عن رأى الشعب فى جميع المجالات ولما كان قيام الجمعية النيابية بممارسة شئون التنفيذ يعتبر من الأمور المتعذرة — لذلك فإن الجمعية النيابية تقوم باختيار من يمارسها نيابة عنها وفى النظام السويسرى تقوم الجمعية باختيار سبعة أعضاء لهذه المهمة .

كما أن الهيئة التنفيذية تخضع خضوعا تاما وكاملا للجمعية المنتخبة لان الأولى مجرد أداة تنفيذية لها وتخضع لأوامرها وتوجيهاتها ويجوز لها أن تعدل أو تلغى ما تصدرة الأولى من قرارات .

الثانية : أن الهيئة التنفيذية لا تملك فى مواجهة الهيئة التشريعية حق الحل على الرغم من مسئوليتها أمامها .

إلا أنه من الناحية التطبيقية فعلى الرغم من تبعية المجلس للهيئة التشريعية — فإنه يتمتع بنفوذ كبير فى المسائل التشريعية ليتولى توجية اللجان البرلمانية وهذه كثيراً ما تنزل عند وجهه نظره — كما أنه يقوم بدور هام فى تحديد سياسة الحكومة .

الباب الثالث

الحكومة

تنقسم الحكومات المعاصره إلى أشكال عديدة وأهم تقسيمات الحكومات المعاصرة التقسيمات الآتية :

١ — الحكومة من حيث خضوعها للقانون .

٢ — الحكومة من حيث الرئيس الأعلى .

٣ — الحكومة من حيث مصدر السيادة .

أولا : الحكومة من حيث خضوعها للقانون :

تنقسم الدول من حيث خضوعها القانون إلى دول استبدادية وأخرى قانونية ، أما الدول الاستبدادية فهى التى لاتخضع للقانون وإذا وجد فيها قانون لايلتزم به الحاكم الذى يعتبر فوق القانون ويتمتع بسلطات واسعة ومطلقة ولا يحد من سلطاته شىء وإرادته تعتبر هى القانون وهذا اللون من ألوان الحكومات هو الذى كان سائدا فى النظم القديمة .

أما الحكومة القانونية فهى التى يخضع فيها الحاكم للقانون الذى يكون موضوعا مقدما بحيث تخضع جميع تصرفات الحكام للقواعد السائدة فى الجماعة طالما

ظلت هذه القواعد سارية — إلا أن كون الدولة قانونية لا يحول دون تعديل القانون أو الغائه — غير أنه طالما لم يلغ بعدل بالطرق المعمول بها فإنه يجب أن تكون القاعدة ملزمة للجميع حكاما كانوا أو محكومين والحكومة القانونية لها أشكال منها :

١ — الحكومة المطلقة التي تتركز فيها السلطة فى يد فرد أو هيئة ولكنها تخضع للقانون السائد في الجماعة :

٢ — الحكومة المقيدة التي تتوزع فيها السلطة بين هيئات حاكمة تتبادل الرقابة بينها ومن أمثلتها الملكيات الدستورية .

ثانيا : الحكومة من حيث الرئيس الأعلى :

تنقسم الحكومات من حيث الرئيس الأعلى إلى حكومات ملكية يستمد رئيسها الأعلى حقه فى الحكم من قانون الوراثة ويسمى ملكا أو أميرا أو سلطانا أو عاهلا أو قيصرا وحكومات جمهورية يتولى الرئيس الأعلى عن طريق الانتخاب سواء أكان فردا واحدا كما هو الأمر فى معظم دول العالم أو كان هيئة كما هو الأمر فى سويسرا ، ورئيس الجمهورية قد يختار عن طريق البرلمان أو الشعب أو البرلمان منضما إليه مندوبون آخرون أو البرلمان والشعب على التفصيل الذى سبق أن تعرضنا إليه .

ويلاحظ أن الدول الملكية تتقاص من الوجود — ففى القرن الماضى لم يكن فى العالم كله سوى ثلاث جمهوريات وباقى الدول كانت ملكية — أما اليوم فمعظم الدول تحولت إلى النظام الجمهورى .

وكانت مصر تخضع للنظام الملكى — إلا أنه على أثر ثورة ٢٣ يوليو أصبح الحكم جمهوريا وأطيح بالنظام الملكى .

ثالثا : الحكومة من حيث مصدر السيادة :

تنقسم الحكومة من حيث مصدر السيادة إلى حكومة فردية ، وحكومة أقلية وحكومة أرستقراطية وحكومة شعبية أى ديموقراطية :

أولا : الحكومة الفردية :

وفيها يستبد بسلطة الحكم فرد واحد لايستند إلى إرادة الشعب والحكومة الفردية لها صور وأشكال فى النظام المعاصر وأهمها :

١ — الملكية الاستبدادية - وهى التى يتولى فيها ملك غير خاضع للقانون وهو النظام الذى تلاشى تحت موجة الحرية التى سادت العالم على أثر إنتشار المبادىء الديموقراطية .

٢ — الملكية المطلقة - وتتجمع فيها السيادة فى يد شخص واحد إلا أنه يخضع للقانون الذى يتوقف على مشيئته - أما إذا شارك الشعب فى السلطة فإن هذا النظام لايسمى ملكية مطلقة وإنما يكون ملكية دستورية .

٣ — الديكتاتورية - ومن أمثلة الحكومات الفردية (الحكومة الديكتاتورية) إلا أنها تختلف عن سابقتيها فى كونها لاتعتمد على الوراثة وإنما تعتمد على قوة الزعيم ونفوذه الشخصى وكفاءته الممتازة وقوة حزبه ، والحكومات الديكتاتورية تتنوع من بلد إلى آخر فهناك الدكتاتوريات المذهبية التى تقدم على أساس مذهب أو عقيدة سياسية كما هو الأمر فى الديكتاتوريات الماركسية التى تسود العالم الشيوعى ، كما توجد الديكتاتوريات العسكرية التى تتولد نتيجة الاستيلاء على الحكم بالقوة كما توجد الديكتاتوريات المؤقتة التى توجد فى فترات الانتقال من نظام إلى نظام آخر ، كما توجد ديكتاتوريات اصلاحية تستهدف القضاء على مظاهر الفساد والتخلف وأخرى رجعية تستهدف العودة إلى النظام القديم وتقاوم

الاصلاح إلا أن أهم الصور جميعها هى الديكتاتوريات العسكرية باعتبارها الصورة الحية لاستعمال الغصب فى الاستيلاء على السلطة .

والنظام الديكتاتورى من الانظمة غير المقبولة لما يقوم عليه من إهدار الحريات والحقوق العامة وما يؤدى إليه من تسلط واستبداد ، وإذا كانت الظروف حتمت فى بعض البلاد وجود ديكتاتوريات لانقاذ البلاد إلا أن ذلك لا يعد مسوغا لقبول هذا النظام ولا يمكن أن تنسى الشعوب المظالم والمجازر البشرية التى حدثت فى عهد النازية والفاشية والنظم الشيوعية والنظم التى سارت على دربها وكل هذه الصور من صور الديكتاتورية وإن تسترت وراء أقنعة ديموقراطية .

ثانيا : الحكومة الأرستقراطية :

والسلطة فى الحكومة الارستقراطية تتركز فى يد فئة قليلة من الأفراد تدعى أنها الصفوة المختارة ويعتبر البعض النظام الارستقراطى حلقة إنتقال من الحكم الفردى إلى الحكم الديموقراطى وهـذا النظام منتقد لأنه يفترض إمكان اختيار أفضل الأشخاص للحكم وهـذا غير متحقق وإذا أمكن فما هو المعيار الذى تتحدد به الأفضلية وإذا أمكن الوقوف على أفضل العناصر فإننا لا نضمن استمرارهم فى الأفضلية كذلك كما لا نضمن تحقق الأفضلية فى خلفائهم إلى جانب أنه لا يمكن أن نسلم بأن الأفضلية تتحدد بالمال والنسب وعلى أساسهما يمكن احتكار الحكم بواسطة فئة قليلة وتترك الأغلبية مقهورة لا تشارك فى تدبير أمورها .

لذلك فان النظم الحديثة تنفر من قائمة النظم التى لا تقوم على أساس شعبي .

ثالثا : الحكومات الديموقراطية :

والحكومة الديموقراطية هى التى تعتمد على إرادة الشعب ولذلك تسمى بالحكومة الشعبية وهى ليست على نمط واحد وإنما لها أنماط كثيرة طبقا لصورة

الديمقراطية التى تأخذ بها فقد تكون ديمقراطية مباشرة فتسمى بالحكومة المباشرة ، وقد تكون ديمقراطية غير مباشرة أو نيابية فتسمى بالحكومة النيابية أو غير المباشرة وقد تكون الديموقراطية شبه مباشرة فتسمى بالحكومة شبه المباشرة .

١ — الديموقراطية المباشرة : وهى التى عرفت فى المدن الاغريقية القديمة وبالتالى فهى أقوم صور الديموقراطية والقاعدة فى الديمقراطية المباشرة أن الشعب هو الذى يمارس كل خصائص السيادة من تشريع وتنفيذ وقضاء وتعد هذه الصورة من الصور المثالية حيث يحكم الشعب نفسه بنفسه ويتولى كافة مجالات السلطة العامة ويعد روسو من أشد أنصارها حيث أنكر على أنظمة الحكم الأخرى النيابية وشبه المباشرة بأنها من صور الديموقراطية وقد تهكم على النظام الانجليزى الذى يأخذ بالديموقراطية النيابية بقوله « كل قانون لم يوافق عليه الشعب نفسه باطل ولا يمكن أن تسميه قانونا ويظن الشعب الانجليزى أنه حر ولكنه واهم فى ظنه فهو ليس حرا إلا فى فترة انتخاب أعضاء البرلمان فاذا تمت الانتخابات عاد الشعب عبدا وفقد حريته وكيانه » — إلا أن — الديمقراطية المباشرة وان كانت أفضل الصور من الناحية المثالية — إلا أنه يوخذ عليها ما يلى : —

١ — تعذر تطبيقها بل قد يستحال ذلك فى العصر الحاضر وذلك لان الدول تتعدى المئات من الملايين ولا يمكن جمع هذا العدد فى مكان واحد للقيام بوظائف الحكم لذلك فاننا لا نجد للديموقراطية المباشرة تطبيقاً فى العصر الحاضر إلا فى بعض المقاطعات الجبلية فى سويسرا .

٢ — سوء النتائج التى انتهت إليها الديمقراطية المباشرة ذلك أن المناقشات غير جدية وغير مفيدة وذلك لتعذر بحث الأمور ومناقشاتها بدقة ويكفى للتدليل

على ذلك أنه فى مقاطعة (يورى) فى سويسرا ووفق على جميع القوانين فى جلسة واحدة فى حين أن مناقشة اباحة الرقص من عدمه استمر جلسات طويلة .

٢ — هناك بعض المسائل الفنية والتخصصية لا يمكن أخذ رأى الشعب فيها بالطريقة المباشرة وذلك مثل المسائل العسكرية والفنية والهندسية — فهذه المسائل تحتاج إلى متخصص ، ونظراً للعيوب التى أخذت على النظم المباشرة اتجهت الشعوب إلى الأخذ بالنظم النيابية وشبه المباشرة .

٢ — **الديموقراطية شبه المباشرة :** — وفى هذا النظام تقتصر وظيفة الشعب على اختيار نواب يتولون الحكم نيابة عنه — فالشعب لا يحكم نفسه مباشرة وإنما عن طريق نواب وعلى ذلك فالنظام النيابى يقوم على أساس وجود برلمان منتخب كله أو معظمه بواسطة الشعب ولمدة معينة، وقد أثير الجدل حول أساس تمثيل النواب للامة وقيل فى هذا الصدد عدة نظريات أهمها : —

١ — نظرية النيابة ـ وبمقتضاها يكون النواب وكلاء أو ممثلين للامة وهذه النظرية مستعارة من فكرة الوكالة أو النيابة فى القانون المدنى وبمقتضاها يكون لشخص يسمى النائب أو الوكيل أن يجرى تصرفا لحساب شخص آخر يسمى الموكل أو الأصيل أو المنيب بحيث ينصرف التصرف إلى ذمة الأخير وليس إلى ذمة الوكيل .

وقد وجه إلى هذه النظرية عدة اعتراضات منها أنها تعتبر الانتخاب وكالة مع أنه مجرد اختيار فوق أنها تجعل النواب يريدون بدلا من الأمة مع أن الارادة لا تنتقل ولا يمكن لشخص أن يريد بدلا من غيره وذلك لكون الارادة لصيقة بالشخصية الانسانية .

٢ — نظرية العضو ، وهذه النظرية تفترض أن الأمة شخص معنوى له

ارادة يعبر عنها بواسطة عضو - هذا العضو لا يمكن أن نفصله عن الشخص المعنوى فالشخص واحد وهو الشخص الكلى .

ولهذا الشخص ارادة جماعية يعبرعنها عضو هو الحكومة وذلك مثل اللسان المعبر عن ارادة الانسان والسمع بالنسبة للاذن والرؤية بالنسبة للعين فهذه جميعا لا يمكن الفصل بينها ، ولا يخفى أن هذه النظرية تقوم على أساس وهمى وهو افتراض أن الأمة شخص موجود له ارادة ، إلى جانب أنها تشبه الشخصية المعنوية بالأشخاص الطبيعيين وهذا غير جائز كما أنها لا تفصل بين أشخاص الحكام والدولة طالما أن الحكام هم مصدر ارادة الأمة وهو ما يمكن أن يؤدى إلى إلى الاستبداد والتسلط .

لذلك استقر على أن الرأى الصحيح فى المشكلة هو عدم جواز الاعتماد على نظرية ، من النظريات ، وإنما الذى يجب أن نستند إليه هو الضرورات العملية التى أدت إلى الأخذ بهذا النظام نظرا للعيوب التى وجهت إلى الديموقراطية المباشرة .

أركان النظام النيابى :

يقوم النظام البرلمانى على أركان أربعة : -

١ - برلمان منتخب ٢ - النائب يمثل الأمة كلها ٣ - استقلال البرلمان عن الناخبين ٤ - انتخاب البرلمان لمدة محددة .

أولا : برلمان منتخب :

يجب أن يتحقق فى النظام النيابى برلمان يتمتع بسلطات حقيقية ويساهم فى ادارة شئون الدولة ولا سيما ما يتعلق بالتشريع فاذا كانت اختصاصاته استشارية فلا يتحقق النظام النيابى .

ثانيا : النائب يمثل الأمه بأسرها :

تنص كافة الدساتير بما فيها مصر على أن النائب يمثل الأمة بأسرها وقد

انتشر هذا المبدأ بعد الثورة الفرنسية على عكس ما كان سائدا قبلها حيث كان النائب يمثل دائرته فقط ويترتب على تمثيل النائب لدائرته عدة نتائج منها :

١ ـ أن الناخبين يمكن لهم املاء تعليمات ملزمة للنواب .

٢ ـ يجب على النائب أن يلتزم بتعليمات ناخبيه .

٣ ـ حق الناخبين فى عزل النائب .

٤ ـ التزام النائب بتقديم كشف حساب لناخبيه عن عمله .

٥ ـ النائب يسأل عن أعمال نيابته . ٦ ـ يتحمل الناخبون مصاريف نائبهم .

وقد هجر الفقه هذا المبدأ وساد فى الفقه مبدأ تمثيل النائب للامة بأسرها وقد أكدت الجمعية الوطنية فى فرنسا هذا المبدأ وذلك حينما صدقت الجمعية على المعاهدة بين فرنسا وألمانيا وبمقتضاها تنازلت فرنسا عن بعض المقاطعات لألمانيا وحينما قدم نواب هذه المقاطعات استقالتهم إلى الجمعية الوطنية رفضت الجمعية قبول الاستقالة لانه بالرغم من التغيير الذى طرأ على حالتهم وعلى السكان الذين انتخبوهم فانهم يظلون بل ويجب أن يظلوا نوابا عن الشعب الفرنسى وقد حدثت واقعة مثيلة فى مصر فقد حدث أثناء مناقشة مسألة المحمل والكسوة الشريفة فى مجلس الشيوخ أن طلب النائب لويس فانوس الكلمة فثار عليه أعضاء المجلس فرد عليهم مقررا أنه لا يتكلم هنا بصفته مسيحيا أو قبطيا ولكن بصفته ممثلا للامة وحين يتكلم باسمها فانه يكون من حقه التحدث فى أى موضوع وقاعدة تمثيل النائب للأمة يترتب عليها مجموعة من النتائج عكس النتائج السابقة منها :

١ ـ النائب حر فى آرائه ولا يتقيد بتعليمات الناخبين .

٢ ـ النائب يراعى مصلحة الأمة بصرف النظر عن مصلحة ناخبيه وله الحق فى التداول فى أى أمر يتعلق بمصلحة الأمة ولولم يحقق أى مصلحة لدائرته .

٣ ـ لا يجوز عزل الناخبين له .

٤ - لا يلتزم بتقديم كشف حساب للناخبين .
٥ - لا يسؤل عن أعمال نيابته .
٦ - نفقات النيابة تدفعها الدولة .

ثالثا : استقلال البرلمان عن هيئة الناخبين :

تنتهى مهمة الناخبين بمجرد اختيارهم المجلس ولا يستطيعون بعد ذلك الاعتراض على ما يقوم به المجلس من أعمال وفى النظام النيابى لا يتمتع الشعب بحق الاقتراح الشعبى أو الاستفتاء الشعبى أو الاعتراض الشعبى ولا يجوز الادعاء بأن قانونا ما يخالف رأى الشعب ،

رابعا : انتخاب البرلمان لمدة محدودة :

القاعدة فى النظام النيابى أن البرلمان يتجدد دورياً خلال فترات محددة ينص عليها الدستور وذلك لأن البرلمان يعبر عن رأى الشعب الأمر الذى يحتم الرجوع إلى الشعب خلال فترات محددة بانتخاب برلمان جديد ويجب ألا تكون المدة قصيرة أكثر من اللازم أو طويلة وإنما يجب أن تكون متوسطة كأربع أو خمس سنوات.

ثالثاً : الديمقراطية شبه المباشرة :

ونظام الحكم شبه المباشر نظام وسط بين الديمقراطية المباشرة التى ترجع كل الأمور للشعب مباشرة وبين الديمقراطية غير المباشرة التى تجعل الشعب يحكم عن طريق نواب فهو يأخذ من الديمقراطية المباشرة بقدر ، وبقدر آخر من الديمقراطية النيابية لذلك سمى « بنصف المباشر » أو شبه المباشر .

مظاهر الديمقراطية شبه المباشرة :

للديمقراطية شبه المباشرة بعض المظاهر يتحتم تحققها حتى تكون كذلك إلا أنه لا يستلزم الأمر توفرها جميعاً فى النظام حتى يكون ديمقراطية شبه مباشرة

بل يكفي أن تتحقق بعض هذه الخصائص . وأهم هذه الخصائص هي :

أولا : الاستفتاء الشعبي ويقصد به الرجوع إلى الشعب في أمر من الأمور فإذا كان هذا الأمر مشروع قانون سمى الاستفتاء تشريعيا وإذا كان لا يتعلق بالتشريع سمى استفتاءسياسياً وأهم الاستفتاءات هي التشريعية و ينقسم الاستفتاء الشعبي إلى عدة أقسام :

١ — من حيث قوة الزامه فينقسم إلى استفتاء ملزم وآخر استشاري والأول هو الذي تلتزم الحكومة بنتيجته على عكس الثاني فانه استشاري فقط .

٢ — من حيث ضرورة إجرائه ينقسم الاستفتاء إلى اجباري يتحتم اجراؤه واختياري يجوز الرجوع فيه للشعب .

٣ — من حيث موضوعه ينقسم إلى استفتاء حول مشروع قانون دستوري واستفتاء حول مشروعات قوانين عادية .

— من حيث ميعاده : ينقسم إلى استفتاء سابق على القانون وآخر لاحق له وفي النوع الأول إذا وافق الشعب تتولى لجان البرلمان بعد ذلك وضع القانون وفي الثاني فان البرلمان هو الذي يتولى وضع القانون إلا أنه لا يكون نافذا إلا بعد الاستفتاء .

ثانياً : الاعتراض الشعبي : والمقصود به حق عدد معين من الناخبين في الاعتراض على قانون صادر من السلطة التشريعية خلال مدة معينة من نشره ولا يترتب على الاعتراض سقوط القانون وإنما يوقف تنفيذه إلى حين اجراء الاستفتاء فاذا وافق الشعب على الاعتراض سقط القانون فالاستفتاء الشعبي لازمة حتمية للاعتراض الشعبي .

ثالثا : الاقتراح الشعبي :

وهو حق عدد معين من الناخبين في اقتراح القوانين ويلتزم البرلمان بمناقشة

هذا الاقتراح فاذا وافق عليه كان بها وإذا لم يوافق يتحتم اللجوء إلى الشعب فى صورة استفتاء وتسمح الدساتير فى هذه الحالة للبرلمان بأن يتقدم هو الآخر بمشروع آخر ويعرض هذا وذاك على الشعب لاختيار أحدهما . وعلى ذلك فرفض اقتراح الشعب يؤدى حتما إلى الاستفتاء الشعبى .

رابعا : اقالة الناخبين نائبهم :

وبمقتضاه يستطيع عدد من الناخبين كالربع أو الخمس اقالة النائب وغيره من سائر الموظفين المنتخبين ويعاد الانتخاب ، ويجوز للمعزول أن يرشح نفسه وأن يدافع عن نفسه أمام الناخبين فإذا أعيد انتخابه تحمل من عزلوه مصاريف انتخابه كجزاء لهم ولهذا فانه يجب عليهم حين اقتراح العزل دفع كفالة مالية .

خامسا : الحل الشعبى :

وبمقتضاه يستطيع عدد معين من الناخبين حل المجلس النيابى كله بعد موافقة الشعب وتستلزم بعض القوانين أن يوافق أغلبية الناخبين على ذلك فى حين تكتفى قوانين أخرى بأغلبية المصوتين فقط .

سادسا : عزل رئيس الجمهورية :

وبمقتضاه يحق لعدد من الناخبين أن يقترحوا عزل رئيس الجمهورية ويعرض الاقتراح على البرلمان فاذا وافق عليه بأغلبية خاصة كالثلثين وبمجرد تقرير المجلس العزل يجب أن يكف رئيس الدولة عن مباشرة أعماله ويتحتم العزل إذا وافق الشعب عليه فى صورة استفتاء عام وإذا لم يوافق اعتبر ذلك بمثابة تجديد لانتخاب رئيس الدولة .

الباب الرابع

النظرية العامة للدساتير

الدستور هو القانون النظامى أو الأساسى الذى يبين شكل الدولة ونظام الحكم فيها والسلطات العامة فى الدولة والعلاقة بين هذه السلطات كما يبين الحقوق والحريات العامة .

وكلمة دستور لها معنيان الأول مادى أو موضوعى ويتضمن الموضوعات التى تعتبر فى طبيعتها دستورية أما المعنى الثانى وهو المعنى الشكلى فيقصد به كل القواعد الأساسية المنظمة للدولة والتى صدرت فى شكل وثيقة دستورية من السلطة المختصة بذلك . والقانون الدستورى هو أسمى القوانين واعلاها بحيث لايجوز لأى قانون آخر أن يخالفه من حيث الشكل أو الموضوع والا اتسم هذا القانون بعدم المشروعية وسوف نتعرض هنا لمسألتين هامتين الأولى وتتعلق بطرق وضع الدساتير والثانية وتتعلق بأنواع الدساتير .

أولا طرق وضع الدساتير

توجد طرق مختلفة توضع بها الدساتير هى : المنحة والعقد ووضع الدستور عن طريق الشعب

أولا : طريقة المنحة :

ومقتضاها أن الحاكم الذى يجمع بين يديه كل السلطات يتنازل عن بعضها للأمة ومن أمثلتها دستور ٢٣ فى مصر ودستور فرنسا ١٨١٤ وقد ثار التساؤل عن إمكان سحب الدستور من قبل الحاكم بعد منحه من عدمه فالبعض يقرر أن

الحاكم يستطيع المنح كما يستطيع المنع بحيث يجوز له أن يسترد مامنحه اللهم إلا إذا تنازل عن هذا الحق مقدما فى حين يعارض فى ذلك أغلبية الشراح وذلك لأن الدستور متعلق به حق الشعب فلا يستطيع الحاكم أن يسترده ومن ناحية ثانية فان الامة هى صاحبة الحق الاساسى فى حكم نفسها بنفسها فاذا كان الحكام قد اغتصبوا حقها ثم ردوا هذا الحق إليها فانهم لا يستطيعون الرجوع فى ذلك وإلا كان ذلك تجديدا لاغتصاب حق الامة وهذه الطريقة « المنحة » من الطرق غير الديمقراطية وذلك لأن وضع الدستور لا تستقل الأمة والأمر متوقف على ارادة الحاكم .

ثانيا : طريقة العقد :

والدستور هنا يكون وليد اتفاق أو تعاقد بين الشعب من ناحية والحاكم من ناحية أخرى بحيث لا ينفرد أى طرف من أطرافه بوضع الدستور ، ومن أمثلة هذا النوع دستور انجلترا الصادر سنة ١٢١٥ المسمى بالعهد الأعظم وهذه الطريقة ليست ديمقراطية صرفة أو غير ديمقراطية صرفة وانما هى وسط لأنها لا تبعد الشعب مطلقا عن المساهمة فى وضع الدستور وان كان لا يستقل به

ثالثا : وضع الدستور عن طريق الشعب : وفى هذه الطريقة يستقل الشعب بوضع الدستور وعلى ذلك فان هذه الطريقة من الطرق الديمقراطية الخالصة . وهذه الطريقة يمكن أن يكون لها أكثر من صورة فقد يضع الشعب الدستور عن طريق جمعية تأسيسية ، وقد يجمع بين الجمعية التأسيسية والاستفتاء وقد تشكل لجنة حكومية لوضع الدستور ثم يستفتى الشعب عليه بعد ذلك .

١ — طريقة الجمعية التأسيسية :

وهى الطريقة المنتشرة فى الوقت الحاضر وبمقتضه يتم اختيار جمعية تأسيسية تتولى هى وضع الدستور نيابة عن الشعب

٣ — طريقة الاستفتاء الدستورى .

وبمقتضى هذا الطريقة تضع مشروع الدستور لجنة أو جمعية تأسيسية أو البرلمان ثم يعرض على الشعب فى استفتاء عام فاذا وافق عليه أغلبية الناخبين أصبح دستوراً نافذاً وقد وضعت الدساتير الجمهورية فى مصر كلها بهذه الطريقة فدستور ١٩٥٦ وضعته لجنة ثم عرض على الشعب فى استفتاء عام كذلك الأمر فى دستور ١٩٧١ أما دستور ١٩٦٤ فقد كان على أثر الانفصال بين مصر وسوريا ولم تستخدم فيه هذه الطريقة وإنما صدر من رئيس الجمهورية وذلك للظروف الخاصة التى كانت تمر بها البلاد .

ثانياً أنواع الدساتير

تنقسم الدساتير من حيث كتابتها إلى دساتير مكتوبة وأخرى عرفية ومن حيث طريقة تعديلها إلى دساتير جامدة وأخرى مرنة وفيما يلى بيان ذلك .

أولا : الدساتير المكتوبة والدساتير العرفية :

يقصد بالدستور المكتوب الدستور الذى صدرت أحكامه فى وثيقة من السلطة المختصة بإصداره أما الدستور العرفى أو غير المكتوب فرده إلى العرف الذى استقر مع الزمن فاكتسب قوة القانون والدستور العرفى هو أسبق الدساتير وأقدمها حيث كان المصدر الوحيد للقواعد الدستورية حتى مطلع القرن ١٨ والدساتير المكتوبة لها مزايا أهمها :

١ — القانون المكتوب اسمى من القانون غير المكتوب كما يتسم بالوضوح والدقة على خلاف القانون العرفى .

٢ — الدستور المكتوب لازم لبعض الدول وبخاصة الدول الفيدرالية

وذلك لضرورة وجود نصوص تحدد اختصاصات الولايات أو الحكومة المركزية حتى لا يثور النزاع بينها .

٣ — الدساتير المكتوبة من شأنها أن تجعل الافراد على علم بحقوقهم وحرياتهم العامة وحدود نطاق ممارسة السلطة ومن شأن ذلك كله تربية الامة تربية سياسية .

وعلى كل فإن الأمر كله متوقف على وجود رأى عام ومستنير فهناك كثير من الدساتير المكتوبة التى تعطى للشعوب الكثير من الحقوق والحريات ولم تمنع هذه النصوص من طغيان السلطة العامة واستبدادها ، وهناك دساتير عرفية غير مقننة ومع ذلك لم تجرؤ الحكومة على مخالفة أى قاعدة وذلك لوجود رأى عام قوى ومستنير يكون الحافظ الأمين على حقوقه كما هو الأمر فى انجلترا فعلى الرغم من أن القانون الدستورى يعتمد على العرف فإنه لم تحدث سابقة واحدة لمخالفته.

ثانيا : الدساتير الجامدة والدساتير المرنة :

الدستور المرن :

هو الذى يعدل ويلغى بنفس الأوضاع والاجراءات التى يعدل أو يلغى بها القانون العادى والدساتير العرفيه جميعها من الدساتير المرنة لانها كما نشأت عن طريق العرف فان العرف يعدلها كذلك .

أما الدساتير المكتوبة فان بعضها مرن وفى هذا الحالة لا يختلف الدستور عن القانون شكلا ولكن يختلفان من حيث الموضوع .

الدستور الجامد :

أما الدستور الجامد فهو الذى يستلزم لتعديله أو الغائه طرقا وأوضاعا خاصة تختلف عن الطرق والاجراءات المتبعة فى تعديل القانون العادى .

ويذهب البعض أن الدستور المرن يساير روح العصر ويجارى الزمن ذلك أنه كلما جدت أوضاع فان المشرع بالاجراءات العادية يستطيع أن يعدل الدستور دون مشاكل أو أزمات ، إلا أن أنصار الدساتير الجامدة يرون أن المرونة تؤدى إلى سهولة العبث بالدساتير والنيل من جلالها وقدسيتها باعتبارها اسمى القوانين على أن ذلك يرتبط كما أكدنا بالرأى العام ومدى يقظته . أما فى مصر فان كل الدساتير سواء فى العهد الملكى أو الجمهورى فإنها من الدساتير الجامدة.

طرق تعديل الدساتير الجامدة :

تستخدم أكثر من طريقة لتعديل الدستور الجامد .

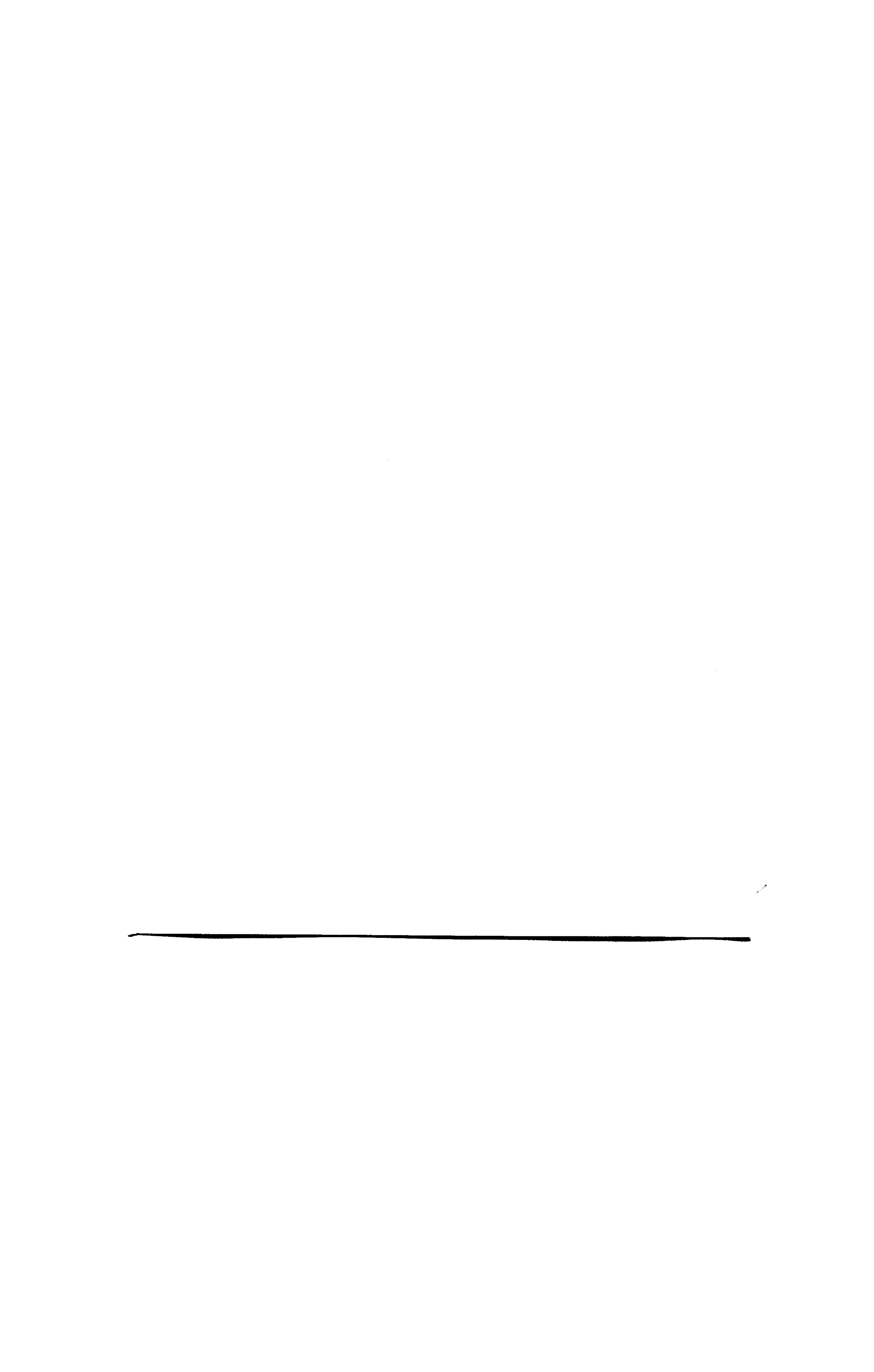
١ — التعديل بواسطة جمعية تأسيسية تنتخب لهذا الغرض وحده وهذه الطريقة فيها جمود شديد .

٢ — التعديل بواسطة مؤتمر من مجلس البرلمان (النواب الشيوخ) مع اشتراط أغلبية خاصة .

٣ — اشتراط موافقة الشعب على التعديل وذلك باللجوء إلى طريقة الاستفتاء الدستورى .

أما فى مصر فان المادة ١٨٩ من دستور سنة ١٩٧١ قررت أنه لكل من رئيس الجمهورية ومجلس الشعب تعديل مادة أو أكثر من مواد الدستور، ويجب أن يذكر فى طلب التعديل المواد المطلوب تعديلها والاسباب الداعية إلى هذا التعديل . فاذا كان الطلب صادراً من مجلس الشعب وجب أن يكون موقعاً عليه من ثلث أعضاء المجلس على الاقل : وفى جميع الاحوال يناقش المجلس مبدأ التعديل ويصدر قرار فى شأنه بأغلبية أعضائه (٥٠ + ١) فاذا رفض الطلب لا يجوز إعادة طلب تعديل المراد ذاتها قبل مضى سنة على هذا الرفض وإذا

وافق مجلس الشعب على مبدأ التعديل يجتمع بعد شهرين من تاريخ هذه الموافقة ومهلة الشهرين هنا مقررة لامكان رجوع أعضاء مجلس الشعب إلى قواعدهم الشعبية وأخذ رأيهم فى التعديل ليعودوا بعد هذه المهلة محملين برغبات قواعدهم الشعبية وقد كانت هذه المدة فى ظل دستور ٥٦، ٦٤ ستة شهور، لمناقشة المواد المراد تعديلها فإذا وافق على طلب التعديل ثلثى عدد أعضاء المجلس عرض على الشعب لاستفتائه فى شأن التعديل . فاذا وافقت أغلبية الناخبين على التعديل اعتبر نافذا من تاريخ إعلان نتيجة الاستفتاء .



فهرست

الموضوع	الصفحة
الاقليم فى الدولة الاسلامية	١٧٠ — ١٨٩
حكم البلاد التى انحسرت عنها السيادة الإسلامية	١٧٤ — ١٨٤
استقلال الأقطار الإسلامية بعضها عن بعض	١٨٤ — ١٨٧
نتائج تتعلق بإقليمية الدولة الإسلامية	١٨٨ — ١٨٩
الإقليم فى الدولة المعاصرة	١٩٠ — ٢٠٢
صفات الإقليم	١٩٢ — ١٩٣
مشتملات الإقليم	١٩٣ —
(ا) الاقليم الجوى	١٩٣ — ١٩٥
(ب) الإقليم الأرضى	١٩٥ — ٢٠١
(حـ) الاقليم البحرى	١٩٦ — ٢٠١
حدود الاقليم	٢٠١ —
أهمية الاقليم	٢٠٢ —
السلطة السياسية	٢٠٣ — ٣٠٢
السلطة السياسية فى الفقه الإسلامى	٢٠٣ —
خصائص السلطة السياسية فى الفقه الاسلامى	٢٠٤ — ٢٠٤
الاتجاه الأول : فى ضرورة السلطة للمجتمع الإسلامى	٢٢٥ — ٢٢٧
الاتجاه الثانى ويرى عدم ضرورة السلطة	٢٢٧ — ٢٢٩
مبررات عدم وجوب السلطة	٢٢٩ — ٢٣٥
رد جمهور الفقهاء	٢٣٥ — ٢٤٤
رأينا الخاص	٢٤٤ — ٢٤٥
أدلة وجوب السلطة السياسية	٢٤٥ —

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة